

95460

B221
15

DE79/28

易文化传统与民族思维方式

罗 炽 刘泽亮 著



200024838

武汉出版社

《中华易文化传统丛书》总序

序一

唐明邦

《周易》是中国乃至世界文化史上一部结构奇特、思想玄妙的“天书”。此书产生的历史，充满美妙的神话传说，从来令人神往。其探赜索隐、玄思宇宙的深奥哲理和象数图式，在世界文化史上独树一帜，古今中外不少思想家、政治家、科学家、术数家为之倾倒。《周易》蕴涵着多方面的文化价值，在中华文化史上占有特殊历史地位，受到普遍推崇。思想家们看重其大化“流行”，阴阳“对待”，日新“生生”的哲学理论，蕴含着中华民族的智慧，称之为“辩证的宇宙代数学”；政治家们推崇其“崇德广业”的政治开拓意识，“居安思危”的时代忧患意识，“顺天应人”的社会革新意识，视之为打开宇宙迷宫之门的金钥匙。易学中的河图、洛书、太极图、及卦气、纳甲、爻辰诸说，为古代术数之学提供思想基础和象数推演程式，发挥了沟通精英文化和神秘文化的桥梁作用。三千多年来，《周易》和易学的精深义理和奇妙象数，在中华文化史上，一脉相承，不断发展。历代易学著述，数以千计，形成浩瀚的易文化思想海洋，令人望洋兴叹。具有广泛实用性的易学思想，渗透到传统文化的方方面面，同文学、史学、哲学、自然科学，以及术数之学，有着千丝万缕的联系。它对定于一尊的儒家思想固然有深刻影响，在道家、法家以及道教、佛教思想中，也打下了或浅或深的烙印。漫长的中华民族文化，既相互冲突，又相互涵化，共同组成千姿百态的民族文化百花园。对源远流长的易文化传统，早就应当进行科学总结，这是历史赋予

我们的任务。《中华易文化传统丛书》(以下简称《丛书》)的编纂,为完成这一时代任务,作出了宝贵贡献。

《丛书》的编纂指导思想,深刻地反映了新时期的新学风。数千年来,《周易》和易学的研究者,代不乏人,百家蜂起,各抒所长,向分二派六宗。汉学重象数,宋学重义理,门派森严,互为水火。然而,无论易汉学还是易宋学,都因受根深蒂固的经学注疏学风的束缚,多在诠释经文、钩稽象数上作文章,鲜有恢宏之论。其能别开生面如王夫之、方以智者,实为凤毛麟角。历史在呼唤,有大手笔者,吞吐百家,独标新风,予易文化传统以一新耳目的总结。《丛书》巨著,可谓应运而作。她乘“《周易》热”之狂涛,推波助澜,汲取当代易学研究成果,独运匠心,对易文化进行多学科、多方位的多棱透视。超越汉宋藩篱,以易文化为纲,人文《易》与科学《易》并重,义理与易数结合,囊括古今,会通百家,致广大而尽精微,气势恢宏,令人瞩目。

尤为可贵者,《丛书》的内容,包罗宏富,具有浓烈的现实意义。《丛书》以马克思主义为指导,坚持古为今用方针。潜心于传统,着眼于现实,力图解决“现代与传统”这一困扰哲学界同史学界的突出问题,竭力找到易文化研究与现代文明建设的接合点。它既梳理易文化发展的历史进程,作纵向剖析,以观其流变;又着意于民族思维方式和中华民族精神等紧扣时代精神的主题,作横向剖析,以识其会通。溯其源而清其流,观其变而会其通。不以一叶障泰山,不取一管窥全豹。宏观与微观结合,历史与逻辑统一。《丛书》突出民族思维方式与民族精神这两个主题,可谓画龙点睛,纲举目张。

《丛书》关于易文化传统与民族思维方式的论述,别开生面,古老而年轻的中华民族,在神州大地生息繁衍数千年,早已形成特殊的思维方式,卓立于世界民族文化之林。以往的易学研究,对此重大的理论问题,少有系统阐发。《丛书》的作者,经过多年认真研究,正确地指出,中华民族的传统思维方式,丰富多彩,精深玄妙,既重

视整体思维、循环思维,又注重形象思维、直觉思维。中华民族理性思维洋溢着浓厚的东方色彩,令人瞠目。《丛书》对易文化传统与民族思维方式的探讨,其深远的目的还在于揭示中华民族现代思维在否定中更生,在发展中趋同的历史特点和民族特点。现代思维,根深叶茂,趋时更新,赢得世人景仰,绝非偶然。

《丛书》关于易文化传统同民族精神的阐发,独具慧眼。中华民族世代代昂扬自强不息、厚德载物的民族精神。这一精神与易文化传统的教养,血肉相连。以往的人文易学,于此课题少有专门论述。当前,为迎接 21 世纪世界经济、文化的挑战,适应建设有中国特色的社会主义需要,唤起自立、自强、自尊的民族精神,重振中华雄风,成为当今全民族的共同心声。《丛书》及时强调这一课题的重要性,浓墨重彩,显其现实意义,理所当然地受到学术界的称许。

《丛书》对易文化丰富内容的精心构架,纵横交错,脉络分明,显示了易学研究方法的创新精神。《丛书》从横向开展,剖析了易文化同儒、道、佛三大思潮的关系。三大思潮,多元发生,多元并存,各有重心,儒家尊名教,道家法自然,佛家重心性,长期互相论难,兢长争高。易学思想,在三大思潮中回旋激荡,促进它们相互涵摄,逐步交融,你中有我,我中有你,既标新以立异,复涵化以趋同,终至众流归海而形成异彩纷呈,多样统一的中华民族文化。此外,横向联系还探讨了易学思想同哲学、文学、中医学、养生学、气功科学,占卜预测学诸方面的联系,论定它在精英文化中的地位,也发掘其对神秘文化的影响,条分缕析,脉络分明。

《丛书》从纵向开展,探讨易文化在不同历史时期的特殊形态和内容。中华文化思想史的突出主题是“究天人之际,通古今之变”。易学思想无论对先秦诸子学,两汉经学,魏晋玄学,还是对宋明理学,清代实学,都推衍涵化,起着举足轻重的作用,人们不难意识到,中华民族文化传统,好似气势磅礴、千古卓绝的大乐章,易文化传统,有如贯通大乐章的主旋律。《丛书》的突出功绩正在于对大

乐章及其主旋律,作了精心董理,令人心服。潜心深渊探骊珠,昂首天外论传统。视野广阔,气势恢宏,构架精妙,创见迭出,读之受益良多,故乐以为之序。

一九九四年五月一日于珞珈山

《中华易文化传统丛书》总序

序 二

冯 天 瑜

《周易》以卜筮书现世，却汇集了中华先民最深邃、幽微的智慧，又经历代哲人的阐发，形成一门渊博复杂的“易学”，构成中华文化系统的哲理核心。

西汉末年，图书家刘歆承其父刘向职志，总纂天下群籍，并以“六艺”、“诸子”、“诗赋”、“兵书”、“术数”、“方伎”次序之，而“六艺”之中，《易》列首位。《易》与其他“五艺”的关系是：《乐》为“仁之表”，《诗》为“义之用”，《礼》以“明体”，《书》为“知之术”，《春秋》为“信之符”，“五者盖五常之道，相须而备，而《易》为之原，故曰：“《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《汉书·艺文志》）《易》被视作体现“仁、义、礼、智、信”等“五常之道”的《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》的本原，也即哲学根据。也就是说，《易》被推尊为“群经之首”、“众经之原”。

一千多年后，再次董理中国群籍的清人纪晓岚，在《四库全书总目提要》中论及《易》学宽泛而强劲的渗透力——。

《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。

时至当今，古老的《易》学并未成为明日黄花，它所固有的“自强不息”、“穷变通久”、“革故鼎新”精义，借助现代文明的洗礼和磨砺，焕发出更加卓异的光耀。因此，研讨中华易文化传统，既是一件

回顾性工作,又是一桩前瞻性事业。

吾友罗炽兄致力《易》学有年,他所构思并主撰的《中华易文化传统丛书》视野宏阔,总览哲学、史学、文学、科技史等诸多领域,又在综汇前哲时贤《易》学成果的基础上,作出富于现代意味的诠释,此正所谓“日新之谓盛德”、“生生之谓易”(《易·系辞》)。值此《丛书》付梓之际,特誌祝祷,乐观其成。

1994年7月28日
书于火伞高张之武昌

《中华易文化传统丛书》总序

自序

我之涉足《易》文化，是从执教中国哲学时开始的，至今刚好二十周年。教中国哲学要寻源溯委，自然要追溯到“阴阳说”的产生，“五行说”的缘起，“八卦说”的起源，《周易》的成书等问题。读了《周易》的经传不甚了了，觉得不似儒家其它经书能懂。于是又开始读一些经传的注本，竟然愈读愈糊涂。而且，区区一部《易》，不足五千言，古往今来为它注解的竟不下三千家，其书可谓汗牛充栋。不惟搜不齐全，而且就是集中时间读完，也没那么长的生命岁月奉陪。随着产生了两个看法。第一，就那么一本薄书，自战国至于近代（且不说现代），数千年注家蜂起，它的真正价值到底在哪里？说它是因了儒家的“六经之首”，随着儒学的发展而发展，是站不住脚的。起码秦王朝没有当它作儒书，不然难免一火。而道家（道教）也不会因了儒经而说《易》。倒是宋易（尤其是易图学）传自道家陈抟，远接魏晋，邵雍和濂、洛、关、闽诸学莫不受其影响，是有凿凿史料说明的。这就需要从《周易》本身去找。我以为它的真正价值，就在于它那最简单的奇偶之画被赋予了阴阳对立统一的含义，不想到竟道出了整个宇宙万有的生成及其存在转化的真谛。而专于卜筮的神职人员发现了它，后又由《易传》的作者们归纳和阐发，从而得到了后来者的公认，获得了它的完全意义。这个用符号进行的高度的抽象，简直可以说是先人之杰出者的开辟性创造和发现，是人类的骄傲。正如今人毛泽东所说：“对立统一规律是宇宙的普遍规律。”惟其如此，它

才为诸子百家、三教九流视为源头活水，为整个中华民族所钟。它的价值已远远超出了卜筮预测一途。

第二，我以为《周易》本身并不神秘。它之被神秘化，是先人们自身造成的，而汉儒首先要负责任。首先，《周易》绝不是天外来客携来之物，这点《周易》本身就可以说明，不值得详证。其次，从历史唯物主义的观点看，人类的社会意识思维水平总是受社会存在、社会生产力水平决定的。在人类的小儿时节，是不能形成周密的思维系统的。所谓八（经）卦，不过是奇偶之数组成的不相重复的刻画符号；八卦卦名不过是人们赋予的一种指代物；重卦以后，卦之卦爻辞，原也不过是卜筮经验的记录。人们的问卜，也不过是通过偶然性去预知必然性的一种手段。这就叫“天生神物，以前民用。”从《左传》、《国语》等先秦典籍所载筮例看，《易》在当时已普遍流行了，而且也是不难被理解的。由于《周易》本身言简意赅，史料的佚失和语言文字时空环境的变迁，如同现代汉语与古代汉语、汉语与方言的关系一样，后人需要对其进行破译，这便形成了歧见。此其一。战国秦汉之际，神仙方伎、阴阳术数之家，推天引神，将阴阳八卦附以五行数术，于是给本来简明的《周易》罩上了一层神秘的面纱，此其二。入汉，易学象数化，先后出现了象数说、爻位说、卦类说、爻辰说、干支说、纳甲说、卦气说、河洛太极说等等。一部好端端的《周易》，随着经学的堕落被弄得极端繁琐、面目全非、十分神秘。今天更有甚者，说《周易》是神仙之作，论证《周易》与元素周期表、与电子计算机原理、与生命遗传密码等当代科技的密切关系者，不乏人在；甚至也有说《周易》是一部完整的古代史、兵书者。此其三。《周易》于是被裹上了层层墨尘，让世人望而迷信，让学者望而却步。所以，我以为，《周易》的研究，从还其本来面目的意义讲，重在剥落功夫。

当然，也应该肯定，正是秦汉儒道诸家对《周易》的研究、注

解、引申和阐发，才有了源远流长的易文化传统。因为不论怎么说，《周易》的阴阳对立统一的道理，毕竟普遍地存在各个领域一切事物之中。凭着这个基本的真理，使我们中华民族稟受到了认识世界、改造世界的勇气和乐观精神；更使我们民族有了生存下来、认识和改造自己、发展下去的理论依据；奠定了民族文化的心理素质。《易》本为卜筮、预测吉凶祸福而作，但它的功能却大大超过了卜筮预测，而且是多元的。如同汉武帝求天马于西域，秦始皇废分封之立郡县，皆非作者始料所及。除了它在政治、伦理、文学、艺术、美学等方面的功能以外，诚如清人纪晓岚所说：“旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。”

在《周易》研究方面，前人和时贤作出过辛勤的劳动，钩深致远，探赜索隐，孜孜以求，取得了不少成果，从而成为我辈借以立说的基石。尝感不足的是，各时代的研究者都是分散进行，各自囿于史料、经验、立场，立一家之言以见仁智，纵有玃珠，未能成串。当然，其中亦不乏拔高、神秘化之嫌者。此外，对《周易》的研究还涉及到文化传统学一个重要的观点问题。近些年在文化传统学的研究上，大体上有儒家文化传统说，道家文化主干说或儒、道、释互补说。诸说都有见地，尤其是后者。但传统毕竟是流。溯诸中华文化传统的源头，便不难发现源分流一（《易》），源《易》（一）流分这一历史现象。如何将《周易》及《易》学放在文化传统的视野下扒疏董理，实事求是论定其在中华民族文化传统中的源头地位与正负作用，窃以为还是一项重要的工程。

以上是思考这套丛书的缘起。

这套丛书初步考虑为十部：《中华易文化传统导论》、《易文化传统与民族思维方式》、《易文化传统与中华民族精神》、《孔子、儒家、儒学与易文化传统》、《老子、道家、道教与易文化传统》、

《佛教、禅学与易文化传统》、《易文化传统与中国诗教》、《易文化传统与卜筮预测》、《易文化传统与气功养生》、《易文化传统与中国医学》等。当然，这并不能包括全部。其与中国自然科学的关系，还要做一篇大文章。众所周知，要出版一套二百余万字的学术丛书，是需要一笔可观的投资的。这是本《丛书》不能一次性推出的原因。

由于学力有限，我等既把它作为研究的课题，也把对它的研究看作是学习和提高自己的一种手段。同时更希望将研究的成果贡献给尊敬的读者，并能在弘扬优秀的民族传统文化传统中起到应有的作用。

《丛书》各册，采撷前人和时贤成果未及一一注明。但所持之基本观点，则是于研究中体贴出来，且将一以贯之于各册。其中不妥以至舛讹之处，诚望有识诸君子不吝教正。

作者一九九四年春于
羨云居书屋

目 录

《中华易文化传统丛书》总序	(1)
序一	唐明邦 (1)
序二	冯天瑜 (5)
自序	(7)
第一章 源一流分——中国的易文化传统 与民族思维方式	(1)
第一节 中国的易文化传统	(1)
一、传统、民族文化传统	(2)
二、《周易》、易文化传统	(4)
三、儒家《易》学与道家《易》学	(13)
第二节 易文化奠定的民族传统思维方式	(18)
一、思维方式、民族思维方式及其成因	(18)
二、《周易》奠定的中华民族思维方式	(23)
三、太极、阴阳、五行模式与经学模式	(38)
第二章 天人合一——整体思维	(41)
第一节 先秦道家的整体思维	(42)
一、“道生一，一生二，二生三，三生万物”	(42)
二、“营魄抱一”，“涤除玄鉴”	(45)
三、“道通为一”	(47)

第二节 先秦儒家的整体思维	(50)
一、“获罪于天，无所祷也”	(50)
二、“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”	(53)
三、“万物同宇而异体”	(56)
第三节 《易传》儒道互补的整体思维	(64)
一、“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”	(65)
二、“《易》有太极，是生两仪”	(68)
三、“天下同归而殊途，一致而百虑”	(71)
四、“《易传》整体思维的流风余韵”	(78)
第四节 秦汉黄老道家、道教与佛教的整体思维	(81)
一、“生气通天”	(82)
二、“三道由一”	(84)
三、“三合相通”	(87)
四、“一多相即”	(90)
第五节 宋明道学的整体思维及对它的批判总结	(93)
一、“天人无二，不必言合”	(94)
二、“理一分殊”	(95)
三、“宇宙即是吾心”	(98)
四、“以人道率天道”	(99)
第三章 奉常处变——循环思维	(106)
第一节 先秦道家儒家的循环思维及其整合	(107)

一、“独立而不改，周行而不殆”	(107)
二、“得其环中，以应无穷”	(111)
三、“五百年必有王者兴”	(115)
四、“始则终，终则始”	(117)
五、“复，其见天地之心”	(118)
第二节 秦汉黄老道家、道教与佛教的循环思维	(122)
一、“阴阳相贯，如环无端”	(122)
二、“天道不远，三五复反”	(127)
三、“三世因果，六道轮回”	(132)
第三节 儒学的循环思维	(139)
一、“天不变，道亦不变”	(140)
二、“物理极而必反”	(142)
三、“统、泯、随之交、轮、几”	(149)
第四章 寓理于事——形象思维	(157)
第一节 先秦道家、儒家的形象思维及其互补	(159)
一、“天地之间，其犹橐籥与”	(159)
二、“混沌之死”	(163)
三、“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”	(172)
四、“上下与天地同流”	(177)
五、“善言天者必有征于人”	(179)
六、“近取诸身，远取诸物”	(183)
第二节 秦汉黄老道家、魏晋玄学和道教的形象思维	(188)
一、“人天相类”	(188)
二、“寻言以观象，”“寻象以观意”	(188)

三、“直指人心，见性成佛”	(254)
第四节 儒学的直觉思维	(259)
一、“内视反听”	(259)
二、“通微生于思”	(260)
三、“通天人，合内外”	(269)
第六章 革故鼎新——中华民族传统思维方式的 继承和创新	(276)
第一节 中国传统思维方式的 价值评估	(276)
一、中国传统思维方式的 互补与关联	(276)
二、中国传统思维方式的 二重性	(279)
三、中国传统思维方式的 双重效应	(286)
第二节 理性的觉醒和传统思维方式的 重构	(295)
一、时空的移转与主题的 变换	(295)
二、西学的流播与传统的 超越	(299)
三、哲学的还原与思维的 进化	(308)
第三节 现代化与思维方式的 趋同	(310)
一、实践的呼唤与科学的 折光	(311)
二、历史的抉择与民族的 觉醒	(316)
三、在否定中更生，在发 展中趋同	(324)

第一章 源一流分——中国的易文化传统与民族思维方式

第一节 中国的易文化传统

明清之际，中国著名的“百科全书派”思想家方以智（公元1611—1671年）曾经对“源”与“流”的关系进行过辩证分析。他指出：所谓“源一流分”，是指多源本之地心之一源，譬犹人津液汇生，而“归于经络之血”；而“源分流一”，则是指江海之一发源，多因泉出生凹而成溪，“一山十凹，则十溪，则始源之多也无量数，渐流至麓而成溪，溪与溪合，出与别河合，渐合渐大，始与四渎合，然后入乎海”，各皆暗流入地心，“源而流，流复为源”。^①用这种源流辩证统一论比况中国的文化传统，可谓十分贴切。《易传·系辞》说：“天下同归而殊途，一致而百虑”。此所谓“同归殊途”；正是言源分流一；而“一致百虑”，既是前文的重复，也包含了源一流分的意思。

中华民族文化传统的形成和发展正是一个众源流一——源一流分——众流归一的否定之否定过程。在人类的幼年时期，由于大脑开发的浅稚、实践能力的低下，实践目的的模糊、实践范围的狭小、实践对象的复杂，大自然虽然敞开了无私的怀抱，但他们不能有效地去领略和把握其中的奥秘。于是便产生了对自然力的神秘的迷信和崇拜，而趋吉避凶的功利追求又把这种感情准宗

^① 《东西均·源流》

教化，进而形成了屈从天命的宗教迷信的把握世界的方式。在原始社会，各部落都有自己的图腾崇拜和迷信。从文化学角度说，这种早期的巫史文化，也正是文化传统之众源。随着人类实践活动的深入和发展，部落的相对集中，人类的文化活动出现了众源归一的趋势。在中国，其主要标志便是《易》。自中国奴隶制社会以来形成的《易》文化，从而成为中国文化传统之源，伴随着历史的流逝而衍生出众多的流派。这种源一流分，正是对众源流一的否定和发展。

一、传统、民族文化传统

在今天的现代化建设中，如何科学地对待传统的问题，已经成为思想界的一个热点。所谓“传统精华”论，主张对旧传统兼收并蓄的理论，早已遭到过批判，尽管偶尔也能听到全面复活传统，“药方只贩古时丹”的主张，并以中国传统振兴了亚洲“小龙”为凿凿论据，但毕竟不能引起共鸣。所谓“传统包袱”论，以为中国近百年来之所以落后，就在于传统这个包袱背得太沉重的缘故。因而主张甩掉包袱，彻底洗脑，用外国的东西取代中国的传统，实行“全盘西化”。这种数典忘祖的理论，由于不切实际也自然地遭到了应有的批判。时下比较容易被接受的、通行的是对传统的“一分为二”论，也即是把传统当作一个精华与糟粕并存的统一体，然后用所谓“辩证”的手术刀，将其“破作两片”（朱熹语），如同对待一只溃瘍的苹果，保留精华，扬弃糟粕。事实上，这种简单的做法并非辩证法，而是典型的形而上学。

这里有一个传统观的问题。

所谓传统，乃是一个覆盖面很广的历史范畴。传统总是文化的，故又称为文化传统。文化传统，顾名思义，就是文化的承传系统。不同的国家、民族，都有区别于他民族以保持自身特色的文化传统。传统伴随着人类的文化活动而诞生，也伴随着人类文

化活动的推进和发展而形成巩固和发展。首先，传统是某种文化的积淀。它是亘古以来人们在为生存和发展的生活和生产实践中依据自身的实践水平和认识水平而获得的文化成果的积淀。日积月累，延绵承传，以至成为人们习惯性地遵循的意识和行为规范，这便是传统。传统具有一种承前启后和相对稳定性的特征。其次，传统是一种多元复合的价值体系。传统不是单一的。从其构成来讲，它是不同民族、部落文化成果的复合，呈源分流一之势；一旦形成传统，它又多向辐射，呈源一流分之势。从层次来讲，它又有雅俗之分。前者指奠定一个民族的文化心理素质的东西，包括语言文字、思维方式、价值观念等方面；后者指包括图腾崇拜、宗教信仰在内的风俗传统等等。总之，它是一个包容万有的体系。文化传统之积淀，反映了先民们以各自的利益为标尺对传统文化包括域外文化所进行的一种价值判断和选择，它是一种经过否定以后而保留下来的肯定。这种链式的积淀，实际是一个与人类文明同步发展的文化价值体系。再次，传统又是一个动态的发展过程。人类的文化活动，遵循着由低级到高级、由简单到复杂这一普遍规律。人类文明发展与前进的轨迹，也就是影响人类生存与发展的本质的必然的联系，就是传统。发展是对立面的统一和斗争。没有扬弃和保留就没有更新，也就没有传统。所以传统又是活的，而不是死的、僵化的，它既属于过去，也属于现代。它是一个充满活力的辩证的否定过程，是联系一个民族由过去走向未来的纽带，在中国的易文化，称作“日新”、“生生”不已。正如黑格尔所说的：“传统并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，犹如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大”。^①也就是说，随着历史的推移，传统的内涵愈益丰富。最后，传统还是正面和负面的有机复合体。此所谓“有机复合”，既是说正面和负面

① 黑格尔《哲学史讲演录导言》，《哲学史讲演录》第1卷，第8页。

同时存在于对方之中,又是说正面和负面的内容不是固定不变的。由于阶级利益和时空条件的变化,曾经是正面的东西,也许变成了负面,反之亦然。所以传统总是具体的。它既是绝对的,同时又是相对的。这就给我们正确地反思传统、评价传统,提出了历史唯物论和历史辩证法的高要求。

文化传统是人创造的。人就生活在自己创造的文化传统之中,不能自外于传统,简单地把传统当作认识对象去裁量取舍。人在创造传统或传统形成的过程中,同时又自觉不自觉地接受传统的制约和塑造,这是传统的反作用。人是很难超越于传统之上去抽象地对传统进行精华和糟粕的定性分析的。人们只能对特定的历史时期和历史环境的文化传统进行具体的、阶级的、历史的和辩证唯物的分析。所以,传统是流,不是源。传统的最终源泉,是人类亘古以来的生产劳动和生活实践。正因为文化传统是人们通过生产劳动和生活实践形成的认识和积累,而且是根据人自身的功利目标为尺度的一种价值选择,所以,传统作为一种矛盾统一体,其正面的优秀传统总是居于主导的方面,其负面的不好的传统则总是居于非主要方面。换言之,文化传统从整体上看,总是优秀的。这是不同民族、国家的文化传统的共性。

文化传统总是具体的。只有具体的民族文化传统,没有超民族的一般的文化传统。民族文化传统也就是指某个民族在特定的生态环境、特定的生产方式下认识和改造客观世界的物质活动中逐渐形成的、最能反映该民族本质的文化传统。不同的民族,在文化传统方面存在着共性的东西,但主要的是具有民族个性的、特色的东西,所以民族文化传统又是一个民族区分于它民族的标志。

二、《周易》、易文化传统

中华民族是多民族融合而成的以华夏民族为主体的民族。它有着悠久而优秀的民族传统文化。事实上，华夏民族的形成，也是一个漫长的融合过程。这种融合过程，也是不同的原始民族文化的整合，从而形成民族传统文化的过程。寻绎这种文化传统的源头，则是先民们在世界的东方这块神奇的土地上、在认识周围世界的文化活动中形成的“易”文化。

“易”缘起于先民们的征兆迷信。在人类远古的原始社会后期，从他们意识到自己的独立存在的时候开始，由于生计问题而发生的各种遭际，便成了他们思考和猜测的问题。在它们还不能把握自己的命运时，命运中出现的各种偶然遭际便被当作必然性而在观念中固定下来。于是，自然崇拜产生了，与之相应的巫术迷信活动也产生了，这就是人类的巫史文化时期。“易”所标举的天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种自然现象，实际上是我们的先民早先迷信和崇拜的神物。先民们在思考和猜测“神”人之间的关系时所采取的手段是术教，其主要内容是卜和筮。前者主要用龟甲，后者主要用蓍草。我们可以说，作为一种巫史文化的卜筮活动，导源于先民们预知“神”（自然神或者称作“天”）人关系以趋吉避凶的功利心态。清代学者纪昀在《四库全书总目提要·易类小序》中说：

“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮。故《易》之为书，推天道以明人事者也。”

这是讲有了六经以后的事。但原先的卜筮活动就是“易”，筮法就是易法。“易”是象形字。“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。这是战国时《易传》的编撰者对“易”的解释。汉人许慎在《说文解字》中引“古秘书”说：“日月为易，象阴阳

也”。至明清之际的著名考据家方以智仍持这种观点。^①“易”的本义就是变易。先有了“易”这种占筮活动和方法，积之既久，便有了《周易》这本书。

“易”以数起。八卦所象征的八种自然物象，都是由极简单的奇数（一）和偶数（一一）错综排列组合而成的。今人汪宁生通过对我国西南地区少数民族尚存的类似古代筮法的“数卜法”类推易之八卦起源，以为八卦源于数字卦^②。譬如四川凉山彝族有名叫“雷夫孜”的占卜法。巫师（俗称“毕摩”）行筮时，先取来一束细竹签或菁草握于左手，然后右手随意分去一小部分，再看左手所余部分是奇数或是偶数，刻划下来，如是者三次，即可得出三个数字，巫师就根据这三个数字的奇偶排列状况来预测吉凶行止。这种数卜，只有八种不相重复的排列组合状况，即：

☶（偶偶偶） ☶（奇奇奇） ☶（偶奇奇） ☶（偶偶奇）

☶（奇偶偶） ☶（奇奇偶） ☶（偶奇偶） ☶（奇偶奇）

这正是八个单卦的卦象。张正琅、徐锡台、楼宇栋更从周原等地出土的卜甲论定八卦之重卦卦画也是以数字为符号的。^③ 索诸历史文献如：

“龟，象也，筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”。^④

“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，

① 方以智《通雅》卷十二《天文》“阴阳”：“舍者，一易之音也。一而已，日月为易，加一为易，而覆云为舍。一也，易也，舍也。皆卷舌之喉音也，即音可知其原矣。加阜为山之阴阳。

② 参汪宁生《八卦起源》，载《考古》1976年第4期。

③ 参《西周卦画试说》，载《中国哲学》第三辑，《周易纵横录》第177页，179页。

④ 《左传·僖公十五年》。

遂定天下之象”。^①

“自伏羲画八卦，由教起”。②

上述都说明易卦原本于数字卦。“易”之“—”“--”“作为一种符号，后来又被赋予了阴与阳的意义。所以《易传·说卦传》有“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦的”说法。“易”之卦象，是数与理的统一。就数而言，是奇数与偶数；就理而言，是阴气与阳气。以此为原点，衍生了尔后绵长的易文化传统中的易学象数学派和义理学派。

关于八卦易法的创作者,《易传·系辞下传》说:

“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

庖牺（一作虑戏、密囊）氏是传说中的我国原始氏族社会时期居住在荆楚地区的苗蛮氏族集团一个部落的首领（一说为崇拜龙图腾的祖先）^③他作为中华始祖的精神象征，其创作的八卦（现在尚无确凿史料否认史有其人以及他曾创作过八卦），乃是通过观天察地和对人自身以及周围运动变化的物质世界的观察取象而制成的。可见八卦易是我们的先民们有自己的文明史以来的实践活动的思想成果，是他们智慧的结晶。关于八卦易的功能，《周易·系辞上传》有过概括：“易有圣人之道四焉：以言者尚其辞；以动

① 《易传·系辞上传》。

② 《汉书·律历志》。

③ 关于伏牺氏活动的地区，向来有不同说法。今案《楚辞·大招》“伏戏驾辩，楚劳商只”注：“伏戏，古王者也。始作瑟。《驾辩》、《劳商》皆曲名也。言伏牺氏作瑟，造驾辩之曲，楚人因之，作劳商之歌，皆要妙之音，可乐听也。”可证伏戏活动地区实在江南荆楚地区，而八卦之卜筮实始于楚之巫术。吕思勉《读史札记》：“古代帝王，纵迹多在东方，而其后，率会之于西，盖因今所传者，多汉人之说，汉时帝都都在西，因生附会也。而伏羲之都邑，亦不能外此也。”这个分析颇近史实。

者尚其变；以制器者尚其象；以卜筮者尚其占。是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。”四种用途，归结为卜问，用以“通神明之德，类万物之情”，从而指导人们日常的言语行为，预见行事的吉凶祸福。当八卦被神职人员分别赋予指物性含义，并进而重叠为六十四卦，系上卦名和卦爻辞以后，这便有了《易》。汉人说：“三王不同龟，四夷各异卜”。^①又说：“（太卜）掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”^②相传《连山》为夏易，《归藏》为商易，迄今均不得见。但从近年来各地考古发掘出的《易》简与帛书看，与今本《周易》之卦序或卦名、卦爻辞都有不同程度的差异。这说明卜筮这种迷信活动，不仅由来已久，而且经过了一个漫长的衍化过程，亦即不断地筛选和模式化的过程。甚至可以说，《周易》是在以《连山》易和《归藏》易等其它杂筮之书的改造和溶汇的基础上整理而成的。《周礼·春官·大卜》说：“凡卜筮，既事，则系币，以比其命。岁终则计其占之中否。”《周易》卦爻辞所用之事，大抵是从占问记录中选用的灵验的典型事例，用以说明它的权威性。所以说，它是古代卜筮之官在三代以来积累起来的丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典。《易传·系辞下传》说：“易之兴也，其于中古乎？……其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”从《易》之卦爻辞所反映的史实看，大约在西周成康时代便有了编定的初本。又据《左传·庄公二十二年》（公元前672年）“周史有以《周易》见陈候者”的记载，说明《周易》之定本通行，当在春秋初年，其下限不得晚于前672年。

作为文化传统的原典，通行本《周易》已经不是原始的占筮

① 《史记·太史公自序》。

② 《周礼·春官·宗伯》。

记录，而是以占筮吉凶为主要功能，同时又贯穿了它的编纂者们的世界观和方法论原则的经验性总结。首先，六十四卦无一重复，其排列有序不紊，卦象取事寓理，均能自圆其说，不相悖谬。其次，六十四卦之间，存在着一定的排列组合的变化规律，表现了它的作者们力图从整体上去把握易卦爻变的思想。再次，易卦的卦辞和爻辞各卦自成子系统，除占断辞（兆辞）外，各爻之间多呈现出明显的连属关系。卦与卦之间，卦名与卦辞也有一定联系，在卦象和占断上也可看出作者的功利观、矛盾观和变化观。所以，我们说，《周易》是先民们在自己的实践水平上，直观地、经验地反映得来，又经过卜师改造、制作过的认识成果，是他们对天地万物及其和人之间的因果关系的一种最高的、笼统而模糊的抽象。尽管它失之于朦胧、神秘和猜测，但毕竟是一种把握世界因果联系的方式。体现了“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。”^① 唯其如此，它才被学者们理解为只有用符号表示出来的公式而没有数目字的“宇宙代数学”。^② 成为孕育中华民族特有文化素质的重要的中间环节。

恩格斯说：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此，如果理论自然科学想要追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去，而这种见解愈来愈为自己开拓道路。”^③ 在中国也是如此。在中国，正是《周易》这部近五千言的卜筮之书，蕴涵了中华民族尔后各种世界观的萌芽。正如马克思所说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身；另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只是在这个理想化的，化为思想的

① 列宁：《哲学笔记》第275页。

② 冯友兰：《周易学术讨论会代祝词》，载唐明邦等主编《周易纵横录》。

③ 《自然辩证法（反杜林论）旧序》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第468页。

宗教领域内活动。”^①作为时代精神的精华和民族文化传统的精髓的中国哲学思维，正是在神职人员用极简单的“——”“—”符号构筑的阴阳、象数交与为体的系统中循环变化，通过一代代思想家的革故鼎新的努力而获得新生和发展的。

诚如朱熹所言：“《易》本为卜筮而作”。^②但作为卜筮之书的《易》，却通过向莫明其妙的神祇卜筮的形式与经验的事例相结合，在表明自己功利主义心态的同时，也表达了对周围世界以及人与周围世界的关系的思考，包含了丰富的哲理因素，这正是它得以不朽的内在根据。首先是对世界本质的思考，其次是对世界存在方式的思考，第三是对人与自然的关系的思考。^③这些思考的根本意义在于，一开始就用泛神崇拜否认了上帝创造世界的特创论，开启了中国优秀的无神论传统、辩证法传统和天人合一的文化传统。

此外，八卦“易”之卦画符号，对于推进我国古代观念形态的文化的形成和文字的产生和发展，《周易》卦象和兴象相合的歌诗化的卦爻辞，对于推进具有中国特色的传统诗歌艺术的形成和发展，《周易》卦象的有序排列和爻变的规律性对于推进传统的审美意识的形成和发展，《周易》之卦、爻辞所选用的掌故、天文、人事、气功、民俗等事例以及所表达的伦理道德，是非、义利等价值观念等等，这一切对于民族文化传统的形成，无疑地起了重要的文化要素和文化心理的积淀作用。可以说，直到今天，我国文化传统中那些已经死亡了的和存活着的，人文的和自然的，科学的和宗教的，正面和负面的东西，都可以在《周易》中找到它的史影。无怪人们在二十世纪的今天，面对人类所取得的一切文化成就，常常流露出一种“古已有之”的自豪心态。这正好说明，

① 《马克思恩格斯全集》，第26卷，第26页。

② 《朱子语类》卷六十六。

③ 详见拙作《中国的易文化传统》，载《周易研究》1989年第1期。

文化传统不是一个超稳定系统，而是一个相对稳定的发展过程。一方面，它在不断否定中发展着自己，所以今天的毕竟不是昨天的；另一方面，它又在不断否定中保存着自己，所以今天的必然又保留着昨天的痕迹，所谓“亡者，有不亡者存”。这正是《周易》以来，由《易传》滥其觞，由秦汉至于明清、至于现代，说《易》之书汗牛充栋、代有所隆，大有“学不究《易》，不足以谓之学”的奥秘。而这又形成了中国文化传统中的注经传统。

公元前 213 年，秦始皇（前 259—前 210）采纳丞相李斯（？—前 208）建议，下令焚毁私家所藏《诗》、《书》、百家语和《秦纪》以外之各国史书。《周易》被作为卜筮之书，与医药、种树之书一起幸免于火。这说明《周易》原非儒家经典。入汉以后，随着儒学的发展，《周易》被列为儒家群经之首，这与当时儒学受到尊崇的背景是分不开的。比如《易纬》的出现便是一个典型的说明。不仅如此，汉代黄老道家和尔后的道教以及兵、医、阴阳方伎之家也都引《周易》以为据。这就使《周易》远远超出于一般儒经之上而取得了公认的地位。实际上，由于它的包容性，也同时取得众流之源的地位，关于《易》的丰富内涵，诚如《易传·系辞传》所说：

“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”。

“夫《易》，广矣，大矣！以言乎远则不御；以言乎迩则

近而正；以言乎天地之间则备矣。”

这都是说《周易》有着极大的包容性。就空间言，范围天地，自人身以至于天地万物乃至于无限广袤的空间，《易》道无所不在；就时间言，通乎昼夜，存在于一切事物的变化过程，原始反终，无限循环；就功能言，自人类社会及其周围世界的一切变化，诸如治乱兴衰、死生穷达、立身待物、天文地理、往来屈伸、幽明神鬼等等，尽在《周易》的阴阳消长之中。《易》道是放之四海而皆准的。因此，“《易》之为书也不可远”。^①《易传》的这种结论，历两千余年而未能改。例如前引之《四库全书总目提要·易类小序》说：

“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法；汉儒言象数，去古未远也；一变而为京（房）、焦（贲），入于机祥；再变而为陈（抟）、邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄；一变而胡瑗、程子（颐），始阐明儒理；再变而李光地、杨万里，又参政史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”

这里表达了两层意思：其一是说《易》学发展的曲折性和复杂性。自春秋以来，对同一部《周易》，由于神职人员和学者们的社会经历、阶级和学派立场、知识结构、价值观念以及文化层次的不同，所采取的视角也不同，所形成的结论自然也不相同。于是便有了象数、机祥、义理、史事各派的相互攻驳，其间不乏牵强附会者。自然，攻辩中易学也得到了发展。其二是重申《易传》关于“易道广大，无所不包”的观点。《易传》和纪昀的看法固然未

^① 《易传·系辞下传》。

便尽当，但它却说明了一件事实：中国几千年的学术以至于大文化，少有离开《易》者。可以说，在中国的古文献中，再没有别一部书超过了《周易》在民族文化心理中的热度。《周易》自问世之日起，便成了当时人们处理日常行事以至国家大事的准则。《左传》、《国语》等文献中的例证很多。战国后期，《易传》问世。由于《易传》本非一家一人一时之作，其在发挥《易》义的时候，一方面继承了卜筮的形式，同时又改造了它的内容，表达了对天道规律、人事阶级关系以及鬼神观念的新见解。一方面，它表达了儒家的政治伦理哲学思想，同时又吸收和改造了道家的基本思想，将儒、道以至其它诸家之间的矛盾，努力地统一于《易》道之中，反映了战国后期一统形势的大背景中传统文化的趋同性。同时也反映了《周易》在儒、道、阴阳、兵、医、方伎诸流派中共同的文化价值。

三、儒家《易》学与道家《易》学

纵观中国不同时期的学术思潮，人们常简称先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、明清实学、清代朴学。就其内蕴而言，莫不贯穿《周易》精神。这就是中国的易文化传统。每一个民族都有自己的文化传统。中华民族的易文化传统是在一系列的否定中积累下来的肯定。这种肯定无疑地是在一定的价值原则基础上筛选而成的，是先民们所选择的最适应这个处于特定的生存空间的民族生存和发展的东西。反过来，这种传统一经形成，又对这个民族的语言文字发展、认知方式、价值观念、风俗习惯、宗教信仰、审美情趣、道德规范、处世哲学、人格理想等诸方面起重大的作用。在一定条件下，这种作用是决定性的。当然，传统作为一种意识形态系统，在它成为肯定的同时，即已包含着自我否定的因素。中国的易文化传统主要是在两种否定中发展的。

其一是儒家《易》学，以其特色，或可称为“人文易”。儒家《易》学肇端于孔子（前551—前479）。孔子对中华文化传统的形成和发展的建树，在于首创私学、整理古文献，授徒传授“六经”，为普及文化、奠定民族文化心理素质，起了凿泉引流的作用。其中一个重要的贡献，是以儒学的基本精神弘扬了《易》道。史载孔子见到或者说重视《易》已是晚年了。他不无遗憾地说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”。^①这说明《周易》在他心目中的地位。不然，他不会到了晚年钻研《易》理，以至“韦编三绝”，孔子直接应用《易》的资料不多。《论语·子路》有一则记载说：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”

‘不恒其德，或承之羞’。子曰：‘不占而已矣’”。

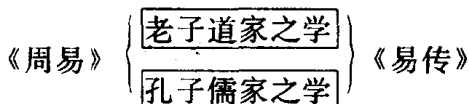
孔子是引用“恒”（䷟）卦九三爻辞表示对“南人”俗谚的称赞，同时也表明了他于《易》主张义理而不主张占筮的态度。标举了儒家主张义理《易》学的立场。此外，孔子授徒讲《易》，扩大了文化传统中儒家《易》学的影响。《易传》所载孔子的言论，大抵是作传者根据孔门后学的传述的称引，一方面表明了孔子的《周易》观，另一方面也说明了孔子研究和向弟子们解说《周易》所作的努力。有汉一代，出现了以孟喜和京房为代表的官方《易》学和以费直为代表的民间《易》学，尽管有的溺于象数、纳甲诸占，不尽合于义理，但都可视为儒家《易》学及其厄变。

其二是道家《易》学，以其特点，或可称为“科学易”。道家《易》学的代表人物是老子（前580—前500）。老子对民族文化传统的主要贡献是以其思辨的睿智，摒弃天命神学的荒言谬论，将“道”概念从传统的政治伦理局限中拯救出来，改造成为超时空的绝对的精神本体，并进而使有无、本末、难易、刚柔、母子等范

① 《论语·述而》。

畴第一次获得完全的哲学意义，从而使传统的、世俗的宗教伦理哲学，升华为理性的思辨哲学。尤其重要的是，以道家的基本精神弘扬了《易》道。《老子》所构建的以“道”为基点的封闭的循环变动的体系与《周易》之太极、两仪的封闭的循环变动的体系是一致的；其所两两相对地使用范畴的方式也是一致的。纵观《老子》五千言，虽然无一言直论《易》，但《老子》之“道”，是《易》道之再现和发展，尤其是对《易》中所包含的自然知识的继承、发挥和发展，则是毋庸置疑的。《老子》着重探讨的是天道与人道的合一关系，飘风骤雨与自然、社会变化规律的关系，万物与阴阳的消长关系以及人自身循道与长寿的关系等等。秦汉以后，由于黄老之学所享受的特殊地位，以至汉代《易》学无不带上老学色彩。东汉末，随着黄老之学的神仙道教化，魏伯阳（东汉人，生卒年未详）著《周易参同契》，将《易》之象数引进丹术之中，倡言炼丹服饵可以养生延年以至成仙飞升，又把《易》学引向道教化。道家 and 道教《易》学，对于化学、医药学、气功养生学、数学、天文学、历律学、地舆学、矿物学等有关自然科学的产生和发展，起了重要的准备和推动作用。

儒家易学与道家易学的发展程式如下图：



上图表明两个否定之否定过程。道家易学与儒家易学同祖于《周易》，又殊途而同归于《易传》。也就是说，《易传》不能简单地说是儒家易的代表作，它既包括了儒家的《周易》观，又包容了道家的《周易》观。两家的思想在不同的传中有所侧重。

《易传》以为，《周易》的主旨有二：其一是“崇德广业”，即是通过《易》来充实自己的德性，扩大自己的业绩。其二是“极深研几”，即是通过《易》的研究，穷极其深奥抽象的哲理，研究其微妙的运动变化的机制。儒家推崇前者，道家主张后者。儒

家强调“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”^①即是说，天永远刚健而充满朝气地运行，“君子”要以天为法，奋发有为，自强不息；地则柔顺温静，能包容承纳万物，“君子”亦应象地那样宽仁敦厚，裁成和辅相万物。儒家赋予天地的这种义理属性，与其以“三纲”、“八目”为人格理想和奋斗目标，以尧、禹、舜、汤、文、武、周公、孔子为楷模，以积极有为的态度直面人生，以“忠恕”和“中庸”为立身处世的原则等理性精神是一致的。道家相反，它则强调“潜龙勿用”、“亢龙有悔”，“君子终日乾乾，夕惕若”。即是说，占得潜龙之象，就不应有所作为；要经常警惕自己，不可懈怠；要守柔、持下，不要登峰造极。这与《老子》之“物壮则老”；“知其荣，守其辱”；“圣人之道，为而不争”；“圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居”的思想是一致的。

一个值得注意的现象是：尽管儒家和道家对《易》道的批判继承各执一端，势同冰炭，但对于《易》之“中和”这一精髓，则被当作共同的思想财富而加以弘扬。儒家孔子就极倾心于《易》之中和观念，希望“得中行而与之”^②。他主张“礼之用，和为贵，”^③。盛赞“中庸”为天下之“至德”^④。进而提倡“执两用中”的中庸之道。这种思想到战国思孟学派的《中庸》论而发展到极至。无独有偶。道家老子在这方面与儒家存在共识。《老子》说，阴阳“冲气以为和”，“知和曰常，知常曰明”。进而主张“和其光，同其尘”，告诫人们“多闻数穷，不如守中”。这种思想至战国庄子的“环中”、“时中”论而发展到极至。这种互补的文化现象，反

① 《易传·象传》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·雍也》。

映了儒道两家的学术思想相互对立中的相互依存、相互渗透和统一的本质。

所谓“源一流分”，“一致百虑”，实际上是共同源于《易》之“中和”这一文化传统。儒家之中和，主要倾向是强调调和奴隶主阶级之间以及和奴隶之间的阶级矛盾，讲忠恕、仁爱、孝悌等；道家之中和，主要倾向则在于强调人与自然之间的协调一致关系。所谓“人法地、地法天、天法道、道法自然”。由于这种倾向的不同，形成了尔后儒道两家各具特色的儒家和道家《易》文化传统。又正是由于这种不同倾向的互补，才使得《易》道概括了自然和社会的一切现象，臻于完美而不遗。

一个民族的文化传统的精髓便是民族文化精神，由《易》的中和传统铸就的中华民族精神，既有对现实的执着的一面，又有对现实的超越的一面。儒家属于前者。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”。^①基于这种追求，他为倡“允执其中”^②“和为贵”^③。冀望由“齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道”^④。道家和尔后传入中国且被中国化了的释家属于后者。道家所提倡的“玄同”与释家的“中道观”颇为相似，都表现为一种超越，所不同的是，释家的超越表现为对人死后进入涅槃极乐境界的解脱苦难的追求，而道家的超越则表现为对人的延生和进入无矛盾境界的复归自然的追求。这种多元的文化要素的复合，或称为“互补”，构成了中华民族亘古绵长的中正无私、勤劳质朴、自强不息，温良恭俭，忠恕善良的民族美德。从另一方面看，这种以“中和”为核心的文化传统，也有其负面的东西，其所造成的消极影响，也是不能忽视的。在建设有中国特色的社会主义现代化的今

① 《论语·雍也》。

② 《论语·尧曰》。

③ 《论语·学而》。

天，如何将易文化传统中执着的一面和超越的一面辩证地统一起来，弘扬优秀的民族文化传统，克服其负面效应，是当前思想界一项责无旁贷的任务。

第二节 易文化奠定的民族思维方式

一、思维方式、民族思维方式及其成因

文化是思维的轨迹。亘古以来，人类社会的一切文化现象，都是人类思维活动的产物，或者说，是人类智力发展过程中的活动轨迹的具体体现。从这个意义上说，文化传统也就是人类的历代思维成果的积淀。所谓思维，是指人们在感性认识基础上形成的一种理性认识，是客观事物在人脑里的一种间接的和概括的反映，是认识论的一个范畴。思维作为一种动态的概念，则是指人们进行理性认识的过程，亦即谋虑思考。它是通过概念、判断、推理等形式反映客观世界的能动过程。人们在社会实践的基础上，将所获处得的丰富的感性材料进行去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的分析、综合等改造、制作，以形成概念、判断和推理，从而获得关于事物本质及其规律性认识，这就是思维。

思维与语言文字的关系十分密切。思维以语言（文字是语言的符号）为工具，并通过语言表达出来，语言则是思维内容的载体。可见语言和思维彼此不能相无。而语言对于思维的方式则起着重要的决定作用。

思维方式亦称思维形式，是指人们对客观事物进行理性认识和评价的时候所采取的手段、方式和形式。通常人们把思维方式等同于概念、判断和推理，这固然不错，但更有一个如何运用概念进行判断和推理的问题。这是思维方式的本质问题。从现象描述来看，它是人们进行思维活动的方法、法则和步骤的总和。是

人们在一定的时空中进行认知活动时，将现象物转化成感觉和思想的认知结构体系，是一种通过适应和建构而成型的认识框架及思维定势；从内在本质看，思维方式又是人类文化现象的深层本质，属于现象背后的、对人类的认知活动起支配作用的稳定因素。思维方式包含如下一些内容：（一）思维元素。即人们进行正常思维所必具的基本要素，包括思维主体和思维对象。思维既然是人所特具的一种理性认识活动，它必须在丰富的感性认识材料的基础上才能进行。（二）思维时空。人的思维总是在一定时空中进行的。人的思维对象也总是存在于一定的时空之中的。离开了时空的思维是不可想象的。（三）思维趋向。思维趋向与思维的目的性相关联。人的思维，是其把握和理解客体，确定它们对主体具有何等价值、意义，从而使主体确定正确目标的认知过程。大凡思维，总是有预期的目的趋向的。（四）运思途径。这是指进行思维、实现思维目的的趋向的路线。这里有一个工具问题。譬如过河，是水行还是陆行。水行用舟，陆行用桥，这是一个需要权衡得失而后取舍的途径问题。运思途径亦如是观，实际上是一个如何实现思维目标的问题。思维方式的特质在于：第一，具有相对稳定性。一定的思维方式，既是人类认识能力的方法论原则，又是民族文化的历史传统、科学水准、哲学智慧、自然宇宙观、心理结构和理论体系的积淀。某种思维方式一经形成，便成为人们的习惯认识方法。而且在一定的思维环境中，代复一代地绵延。并随着思维环境的渐变而缓慢地充实和更新。第二，具有鲜明的民族性。思维方式是文化的产物。文化的多元性，规定了思维结构方式的多样性。不同的民族文化，规定了不同民族的思维方式。这种不同，不仅表现在思维质料诸如语言、文字及其所形成的范畴的不同，而且表现在思维结构诸如致思趋向、运思途径、价值取向等方面的不同。思维方式一般可分为逻辑型和经验型两种。所谓逻辑型，是指主要运用逻辑推理的方式构成的思维系统。人们在思维过程中，

多采取理论思维方式。所谓经验型，则是指主要采用典型的经验构成的思维系统。这些典型经验，多是从日常实践活动中积累起来的典型事例，经过比较，分类和概括而被肯定的具有指代功能的具体的共性的东西。

思维方式是在人们认识和改造客观物质世界的实践活动中形成和逐渐完善起来并具备自身的个性的。思维方式总是具体的，没有什么抽象的一般的思维方式。在长期的社会历史发展过程中，由于生态环境的差异，形成了不同的语言文字和不同的生产和生活方式以及生活风俗习惯。这便是区域文化。一方面，它是在人的思维过程中形成的。因为人类诞生以后，便以认识和改造自然为天职。不同的生态环境，给人的思维和认识能力的形成提供了不同的物质基础。同时客观存在又熏陶、改造和提高了人类的素质，使得人类的思维方式逐渐发展、成型和模式化。所以思维方式的形成，一刻也离不开人类的生存空间和生产实践。其次，人们的生产实践水平，总是受社会生产发展状况制约的。不同阶段的生产力，最终决定了思维方式的不同层次。进入阶级社会以后，由于阶级利益而导致的价值观念的不同，因而思维方式又往往带有阶级的烙印。所以我们说，思维方式总是受社会历史条件制约的。同时，它又潜在地影响着社会历史的发展和变化。这正如恩格斯所说：“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代，具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。因此，关于思维的科学，和其它任何科学一样是一种历史的科学，关于人的思维历史发展的科学”。^①“人的思维的最本质和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而单独是自然界本身；人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的。”^②中国人也不例外。中华民族的思维方式也是中华民族

^① ^② 《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第466页，第551页。

的历史产物，同时，它又是在本民族改造自然的实践活动中得到发展的。

作为中国文化传统源头的易文化，自然对于形成我们中华民族的思维方式，也起着重要的影响和作用。可以说，《易》文化奠定了中华民族的思维方式；或者说，中国人的思维方式是《易》文化规定的。

中华民族是一个以华夏族为主体的多民族融合体。华夏民族自身也经历了一个漫长的融合过程。中国历史发展的复杂性酿成了民族的多种性和思维方式的多样性；多民族统一国家的建立、巩固和发展，则又导致了思维方式的趋同性。这种源分而流一的过程，从广泛意义上说，恰恰是中华民族的民族精神的凝聚过程。从文化符号学的意义上说，《周易》由八经卦重叠组合而成的六十四卦象数符号系统，是先人们对坦露但又神秘的客观世界的认识成果，是一个集巫术迷信与经验科学于一体的智慧晶体。《周易》实际上是世界上最古老的系统认知工程。它由基本的八卦符号开其端，经由指物、重卦、配以卦题、卦辞和爻辞作传等三个阶段而基本完成，其间经历了大约二十个世纪，仅重卦至作传便有十个世纪。《易传》出现以前，《周易》便已成为一种流行的、为普遍所接受的认知的典范。当时，在各诸侯国之间，举凡祭祀、征伐、姻亲、交往、医病、健身等人们的日常行事，都要借《周易》贞问、决疑，作最高的判断，以“神明其德”。这方面的事例在先秦一些典籍中有较多的记载，明确地载于《左传》中的案例，便有二十余起之多。

《周易》为我们民族奠定的是一种以辩证法为主体的经验的非形成逻辑型的思维方式，从而代表东方民族的认知特征而与西方民族的逻辑思维方式形成对照。这种经验的非形成逻辑型的思维方式致力于“通几”，即《易传·系辞上传》所说的：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故

能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”“知几神乎！…君子见几而不俟终日。”所谓“几”，《系辞上传》说：“几者，动之微，吉凶之先见者也”；张载说：“几者，象见而未形也”^①周敦颐说：“动而未形，在有无之间者曰几。”^②方以智说：“以费知隐，重玄一实，是物物神神之深几也。寂感之蕴，深究其所自来，是曰通几。”^③又说：“专言通几，则所以为物之至理也。”^④这里把“几”都理解为事物运动、变化的一种端兆，一种内在的必然性和根据。而所谓“研几”，“知几”，见几而作，“通几”，则是深究事物变化之所以然。这是一种辩证思维方法，由此而发展成为传统的辩证逻辑学。从某种意义上说，辩证思维更能反映和驾驭经验知识，而逻辑型的思维方式则致力于“质测”，即用实证的方法考究自然万物的属性和规律。正如方以智在《物理小识·自序》中所说：“物有其故，实考究之，大而元、会，小而草、木、蠡、蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。”西方由此而发展成为传统的形式逻辑学。方以智在《通雅·卷首二》中说：泰西质测颇精而通几未举。”这是他接触了明以来所传入的西学以后所得出的结论。它正好从另一个角度说明了中西思维方式的分野。当然，并不否认西方亦有辩证逻辑学。英国著名科学史家李约瑟博士曾经说：“当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候，中国则一直倾向于发展辩证逻辑。”^⑤关于“中国人一直倾向于发展辩证逻辑”的见解，无疑是深刻的。它并不排除中国思想史上实际存在的形式逻辑。只不过它属于矛盾的次要方面，所居的地位较其次罢了。辩证逻辑是对事物进行动态考察，注重事物

① 《正蒙·神化》。

② 《通书》。

③ 《物理小识·自序》。

④ 《通雅·文章薪火》。

⑤ 《中国科学技术历史》第三卷，科学出版社第33页。

的普遍联系、能动转化和循环发展，它是通过一定的思维形式来反映现实的矛盾运动的。

二、《周易》奠定的中华民族思维方式

《周易》所奠定的以辩证法为主体的经验的、非形式逻辑的思维方式，从不同视角考察，可以分为四种类型：

第一，天人合一的整体思维。

这是从思维的主体角度看。作为一种认知方式，《周易》所建立的是一个包罗天、地、人物的完整的系统。这个系统用两种最简单的爻象即奇（—）数和偶（--）数排列而成的八卦，再两两重叠组合而成的六十四卦构成的。作易者以为，人和天地是一个相互联系的整体。所谓“范围天地而不过，曲成万物而不遗”，一切自然和社会的现象，风雨雷霆之故，吉凶祸福之由，似乎全都统进了《周易》这个大口袋。即所谓“道外无物，道外无事”，从而奠定了人们全面地、系统地、联系地把握世界的整体思维方式。

《周易》的整体思维，表现为以下一些特色：

其一是它的系统性。这种系统性，首先表现在易卦的排列上，呈现出鲜明的有序性。即是说，作《易》者将六十四卦排列成为一个首尾衔接的圆圈，卦与卦之间体现了一种必然的内在联系。^①如：它把互为复卦的两个卦连在一起（自复之卦则与也是自复之卦的旁通卦配对），使64卦组合成32对；至于某些结构特殊之卦如纯阳和纯阴卦，或亦复亦变之卦等，都作了特殊安排。这种次序服从一个总原则，即依据卦画的结构主要的是阳爻的个数和位

^① 如《易传·序卦传》说：“有天地（乾坤）然后万物生焉。盈天地间惟万物，故受之以‘屯’。…‘屯者’物始生也。物生必蒙，故受之以‘蒙’。‘蒙’者，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以‘需’……”。

数来决定。^①唐人孔颖达将卦序的系统规律性总结为“二二相耦（偶），非覆即变。”所谓“二二相覆”，是说每一组卦的两卦之关系不是覆（两卦卦画相颠倒），如屯䷂与蒙䷃，就是变（两卦卦画完全相反，如坎䷜与离䷝。这其中还包括了四组卦本身既是覆卦同时又是变卦。易卦这种内在的联系还表现在卦名的含义上，如乾坤、剥复、损益、革鼎、泰否、既济未济等即是。其次，《周易》六十四卦，各自成为一个子系统。每一卦自初爻至上爻，反映了事物由微而显的渐变过程，尽管爻辞看来不甚规范，但其体现的原理则是一致的。如乾之龙，咸之感，艮之气，震之雷，渐之鸿等等，无不是通过各自的爻变而显出事物物极而反的变化规律性。再其次，《周易》由最简单的数字符号组合成的八卦，又由八卦的两两重叠，组合成不相重复的六十四卦，从而构成了一个寓象、数、事、理于一体的符号系统；又通过爻变将卦象所指代的不同事物广泛地、直接和间接地联系起来，构成相互因承、制约、依存的矛盾关系。事物的发生、发展、变化和反原的循环运动，被范围在一个数字系统中，最后归结为乾坤两卦的爻变。

其二是它的模糊性。此所谓模糊性，是指易卦的内涵即卦爻辞和占断辞的不确定和不清晰性，不能形成一种理性的逻辑推理原则，因而给卜师们解《易》带来了极大的灵活性，从而也给人带来了一种不易掌握的神秘感。这种模糊性，首先在于易卦在取象问题上，它的作者们赋予各卦的指代意义交叉、重复，甚至还有相反对的情况，既没有类的区别，也没有层次的区别。譬如：

在《左传》和《国语》中，八经卦的指代意义：

☰乾：天、天子、君、父、光、玉、金。

☷坤：土、母、众、马、顺、温、安、正、厚、帛。

☳震：雷、兄、长男、姪、足、车、馶、行、杀。

① 参见欧阳维诚《周易卦序探源》，载《求索》1990年第6期。

☴ 巽：风、女。

☵ 坎：水、川、众、夫、劳、强、和。

☲ 离：火、日、鸟、牛、姑、公、候。

☶ 艮：山、男、言、庭。

☱ 兑：泽、旗、心。

在《易传·说卦传》中，八经卦的指代意义：

☰ 乾：健、马、首、天、圜、君、父、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果。

☷ 坤：顺、牛、腹、地、母、布、釜、吝嗇、均、子、母牛、大舆、文、众、柄、黑（地）。

☳ 震：动、足、雷、龙、玄黄、旉、大塗、长子、决躁、苍筤、竹、萑苇、善鸣（马）、**夬**足、作足、的颡、反生（稼）、健、蕃鲜。

☴ 巽：入、鸡、股、木、风、长女、绳直、工、白、长、高、进退、不果、臭、寡发（人）、广颡、多白眼、近利市三倍、躁卦。

☶ 坎：陷、矢、耳、水、沟渎、隐伏、矫輮、弓轮、加忧（人）、心病、耳痛、血卦、赤、美脊（马）、亟心、下首、薄蹄、曳、多眚（舆）、通、月、盗、坚多心（木）。

☲ 离：丽、雉、目、火、日、电、中女、甲冑、戈兵、大腹、乾卦、鳖、蟹、蠃、蚌、龟、科上槁（木）。

☶ 艮：止、手、山、径路、小石、门阙、果蓏、阨寺、指、狗、鼠、黔喙之属、坚多节（木）。

☱ 兑：说、羊、口、泽、少女、巫、口舌、毁折、附决、刚卤、妾、羔。

此外，东汉易学家更从《易》辞或前人对卦象的分析中找出许多《说卦传》遗漏的加以补充，称为“逸象”。最具代表的有荀爽（公元128—190）和虞翻（公元169—233）两家。仅荀氏逸象就有三十一条，大多是对《易》辞的附会。这些指代意义，既有

人、物、事等概念的，又有状态的，模糊不清。它给卜筮和贞问带来了很大的随意性。有时候同一卦不同的人解，会得出不同的甚至相反的结论。例如《左传·昭公十二年》载：“南蒯之将叛也，…枚筮之（即以马鞭棍棍代蓍草卜筮，遇坤（䷁）之比（䷇）（六五爻变），曰‘黄裳元吉’（坤六五爻辞），以为大吉也。”他告诉惠伯说：“即欲有事，何如？”惠伯却结合南蒯将叛的情况解释说：“黄裳元吉”是中和之美，黄裳为美饰，不能用于占凶险之事，故不能说是大吉。其次，《易》的卦辞和爻辞文字简短缺少界定性，容易引起歧解。结果是为己所用。如《左传·襄公二十五年》：齐棠公死了以后，崔武子往吊，发现棠公妻棠姜很漂亮，于是娶棠姜的哥哥去提媒。被拒绝。崔武子筮之，遇“困之大过，…示陈子文，文子曰：‘夫从风，风陨，妻不娶也。且其爻曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，‘凶’”。崔武子却说：“嫠也，何害？先夫当之矣”。他解释“凶”是齐棠公之死，于是坚持娶了棠姜。再其次，在《周易》的象辞与兆辞（占断辞）之间也存在复杂的情况，有的有象无兆，有的无象有兆，有的多象一兆，有的一象多兆，有的多象多兆，有的一象一兆。总之没有一个统一的规范。对此，人们只能笼统地去理会而不能具体地把握。

其三是它的协调性与包容性。即是说，《易经》的六十四卦所构建的是一个完整的、无所不包的动态平衡系统。所谓平衡，就是指阴阳协调、天人合一。《易经》之卦爻辞许多是用自然现象况喻人事吉凶，以天道说明人道。在《易经》的作者看来，天人之际，实相感通。所谓“自天佑之，吉，无不利”^①。《易》之卜筮，就是卜问于天，将人自身趋福远祸的功利目标求得与天的同一。如乾（䷀）卦即是用苍龙星的变化来教人取法的。再如履（䷉）卦亦是用白虎星象的位置来说明人的吉凶处境的。《易经》很强调中

① 《易·大有》上九

行，亦即中道，“中”就是勿极勿不及，也就是阴阳平衡。后来人们以爻位的得中与否来解释象辞和兆辞，是抓住了易道的要旨的。

《易经》的六十四卦系统，从卦爻辞看，天道、人事（包括婚恋、生活习俗等民俗、统治术、战争、气功等）。可谓无所不包。正是《易经》的这种包容性，孕育了我们中华文化吐纳百川、熔铸万有、鼎革日新的博大胸襟。

不管《易经》的作者们自我意识的程度如何，其所创建的天人同构的整体思维方式，是蕴含了丰富的朴素辩证法思想因素的。这种因素，经过后来《老子》和《易传》的阐发，发展成为最具中华民族思维特色的阴阳氤氲消长和阴阳五行生克的辩证思维模式。直至今日，这种整体思维，仍然是中华民族认知方式的重要特征。而整体思维方式，在人类现代化的思维变革中，已愈来愈显示出它的现实意义和重要作用。毋宁说，现代的系统科学，正是古代的这种整体思维的演进，是对它的否定和发展。

第二，奉常处变的循环思维。

这是从思维定式的角度看。六十四卦构成的《周易》系统，是一个封闭的圆圈。宇宙万有，包括人和自然及其普遍的、多角度、多层次的联系，都被最终地范围在这个封闭的圆圈之中，隐然给人一种绝对真理体系的感觉。正如《易传·系辞上》所说：“夫易，广矣，大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正；以言乎天地之间则备矣。”

所谓循环思维，是指把一切事物的运动或发展变化都看成是一种周而复始的循环，即：某一点出发，发展到一定程度、超过事物发展的关节点最终又重新回到出发点的运动这样一种思维定势。

中国最古的一部哲学著作《周易》（即《易经》）。其题义“周”即周行，亦即循环无端，周而复始之意；“易”（易）为象形字，上从日象阳，下从月象阴，具有阴阳交替变易之意。从《易

经》的内容看，六十四卦皆以阴（--）阳（—）为基础进行排列组合而成，易道即为阴阳回互。这是循环思想最早的哲学表征。

《易经》的循环思维，表现为如下一些特色：

其一是它的封闭性。《易经》六十四卦，以“乾”“坤”首始，以“既济”“未济”终结，构建了一个大的循环系统。耐人寻味的是，第六十四卦定名为“未济”，其卦象为坎下离上。坎为水，属阴，水曰润下；离为火，属阳，火曰炎上，此为阴阳二气，背道而行，不相交济，故曰“未济”。未济是说泗水尚未到达彼岸，比喻过程处于变化之中，尚未完成，故它既是六十四卦的终点，同时又与始点相邻，形成一个封闭的系统。这种安排，表明了作者试图用有限的体系去反映无限变化的宇宙的心态。

其二是它的循环变动性。正如《易传·系辞下传》所说：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可以为典要，唯变所适。”《易》之六十四卦，实际上是六十四个循环变化的子系统。即是说，各卦之变，都带有一种物极必反的循环特征。正如《周易·复卦》所云：“反复其道，七日来复。”譬如“乾”卦：

初九：潜龙，勿用。

九二：现龙在田，利见大人。

九三：发君终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：龙飞在天，利见大人。

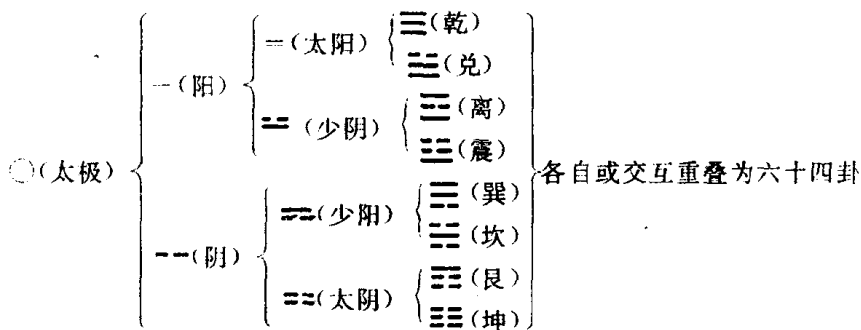
上九：亢龙，有悔。

用九：见群龙无首，吉。

本卦象“龙”，通过“潜龙”——“现龙”——“跃龙”——“飞龙”——“亢龙”的变化过程，反映了物极必反的规律性。《易经》的循环往复的观念，源自初民们对周围世界变化的直觉印象。在他们看来，日月交替，阴阳变换，寒暑交章，荣枯代谢，死生轮

续，以至氏族、部落的兴衰递嬗，都是循环往复的。这种囿于有限中的无限循环变化观念，成为中华民族奠定一种穷通变达心理的重要的传统思维方式。

其三是崇尚绝对的相对性。《周易》之卦序及其所营建的循环变化系统，是以阴阳爻画的相对性为前提的。《庄子·天下》说：“易以道阴阳”，确乎如此。《周易》六十四卦之卦象，都是阴阳相对的。其相互变化，也取决于阴阳对立双方的相互消长。无怪乎《易传·系辞传》说：“乾，阳物也，坤，阴物也，”“乾坤毁则无以见易”，故“一阴一阳之谓道”。《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础，表明它的作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳（矛盾）的对立统一，亦即二者既相互联系又相互制约。《易经》经卦八个，两两之间四个对立。如乾对坤，巽对震，坎对离，艮对兑。从指代意义说，乾坤如天地相对，巽震如风雷相对，坎离如水火相对，艮兑如山泽相对。各对之内部关系都是对立又统一的。由八经卦错综重叠为六十四个别卦，也俱是两两相对的。如否泰、损益、剥复、鼎革、既济未济等莫不如此。否泰象征阻滞与通达；损益象征衰败与兴盛；剥复象征极与反；鼎革象征故与新；既济未济象征完成与未完成；从卦意说，也俱是相反而相成的。但是这种对立与统一的矛盾关系，却被作者窒息在一个崇尚绝对的框架之中。《周易》的作者既然将六十四卦构成一个封闭的循环变化的圆圈，则一切变化都被限制在圆圈之内。制约圆圈轨迹的最高主宰是“道”（《易传》亦称为“太极”），而阴阳便是“道”的外化。故《系辞上传》说：“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦。”其图式如：



太极 (道) 两仪 四象 八卦 六十四卦

这是说，太极分而为阴阳二仪，阴阳又各生一阴一阳，于是便有了太阳，少阴，少阳，太阴两两相对的四象；四象又各生一阴一阳，于是便有了乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤等不相重复的八个卦象。八卦的两两交互重叠，于是又构成了互不重复的六十四卦。六十四卦共三百八十四爻，由爻的运动变化沟通彼此之间联系。六十四卦亦是两两相对的，形成一个封闭的圆圈，最终归宗于一个绝对于阴阳之上的太极（道）。似乎没有这个绝对的太极（道），就没有八卦，也就没有了六十四卦。因而这个绝对的太极（道），也就成了产生天地、人物、万事之母，当仁不让地受到推崇。这种崇尚绝对的相对性思维，是中华民族传统思维方式的又一重要特色，在各个生活领域中都得到了充分的表现。比如在政治生活领域，它为殷周以来的政权模式提供了理论依据。即天子受命于天，具有至高无上的绝对权威。天子而下，在王朝内部有太史僚和卿事僚以及各级职官；外部则有各诸侯、卿、士、大夫以及庶民、奴隶。进入封建社会，依然是封建帝王处于绝对的至高无上地位。下设之文武官吏亦是相互制约、对立统一的。以“易经”为“三玄”之首的魏晋玄学直接通过一多范畴论证了“以一驭多”和“崇寡贵一”的观念。这种思维特征，对于奠定中华民族对权威崇拜的文化心理产生过重要影响。

第三，寓理于事的形象思维。

这是从思维形式的角度看。《易经》作为一个封闭的整体，是数、象、事、理的有机统一。由数而生象，因象以指事，言事以寓理。《易经》很少直讲道理，而是运用形象思维的手段，将道理寓于过程之中。所谓形象思维，是指人们在认识世界的时候用客观事物的具体形象进行思维和表述，亦即“用具体的东西表示抽象的思想”。它着重在人类获得的直接经验基础上进行，在其思维过程中，始终保持着客体的直观性。亦即《系辞下传》所说：“近取诸身，远取诸物”，从已知物及其关系中抽象出某些“具体的共相”（黑格尔语），并依靠类比联想等方法，去说明对周围世界及人类社会规律性的认识。形象思维作为人们把握世界的一种方式，经历了一个由低级到高级的发展过程。《易经》的形象思维，当然还只能是一种低层次的初级形式。这种初级形式的形象亦可称为取象思维。它表现为如下一些特色：

其一是它的取象寓理性。所谓取象寓理，就是在思维过程中以具体物象去表达一定的道理。《易经》的取象，分为卦象和辞象两个层次，而两者又是结合在一起的。

卦象分为八卦之象和六爻之象两类。传统的取象说认为，八卦之象是伏羲通过“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”的实际观察类比得来的。所谓“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”^①八卦之象即：

乾☰(天)、坤☷(地)、震☳(雷)、巽☴(风)、坎☵(水)、离☲(火)、艮☶(山)、兑☱(泽)。

可见卦象是一系列的表意性符号，每个符号各有其特别指称。组成卦象的基本材料是奇（—）偶（--）两种爻画，亦即物象的表意符号，这两种基本符号后来又被赋予“阳”和“阴”两种对立

^① 《易传·系辞下传》。

的属性。阴阳爻画的不同排列组合，便生成不相重复的八种卦象，或称为经卦、单卦；八卦的错综重叠，便生成六十四个不相重复的重卦。由于卦体中阴阳二爻的排列组合不同，便形成了不同的形与质。卜人便是以此来说明事物的变化并进而揭示其因果联系的。譬如大壮（䷡），雷乘乾，天上有雷，故为大壮；明夷（䷣），䷣下有日（火），日将东升，故曰明夷；泰（䷊），地在天上，阴抗阳升，天地之气交会，故曰泰；反之，否（䷋），天在地上，天地之气背离不交，故曰否。等等。这都表明，作易者不能尽意，于是立象以尽意的思想。易卦体系便是运用奇偶之数编制而成的一套完整的表意符号系统。所谓六爻之象，是八卦重叠相荡而成，它由两个经卦组合，六十四卦各成六爻之象。《易传系辞上传》解释六爻之象说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才（天、地、人）而两之，故六。”《说卦传》说：昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”六爻之象，为尔后易学象数学奠定了基础。

卦象与爻象的抽象性和不确定性容易生产解释的随意性，随着人类认识能力的提高，出言以明象便成了历史的必然。于是又于指物性的卦名之外，增加了卦辞和爻辞。除兆辞以外，卦辞和爻辞也是一种取象，如乾之龙，履之虎，渐之鸿，等等。这些都称为辞象，即以卦爻辞所取之物象象征事物的发展变化，寓理于其中。从而为尔后易学义理学奠定了基础。

有了卦爻之象和卦、爻辞，说易释卦便有了一定的根据，《易经》也便具有了普遍的法典性。仍以乾卦为例。乾卦居六十四卦之首，属纯阳之卦。乾为天，天创始万物，被覆万物，富有万物，故乾又有崇高、尊贵、真善美相统一之象。凡人君、王侯、贵人均可引以为象。又，龙为鳞虫之长，自古以来，龙就被先民们当

作神物崇拜，祀为图腾。《淮南子·天文训》说：“天神之贵者，莫贵于青龙”。古神话中常以青龙为东方之神，故乾又取龙象。乾卦之“龙”，实指天蝎星座，亦即苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）之第五宿心宿Q、d、r三星。它形同蝎子（一名晰蜴），尾指东南，在蛇夫、人马、天秤等星座之间。每当春夏之交，昏后升于东南；秋冬之交，昏后降于西南。《后汉书·张衡传》云：“夫玄龙迎夏则凌云而奋鳞，乐时也；涉冬则混泥而潜蟠，避害也”。初九潜龙指冬季，龙隐伏于地平线下，此为隐匿之时，时机未到，不可动作。故曰：“潜龙，勿用。”九二，指春分黄昏之时，龙角始绽露于天田，利见大人之象。继而顺时上升，夏至时陈列于天。“或跃在渊”、“飞龙在天”，一帆风顺。对此，应当谨慎小心，时时警惕，“终日乾乾，夕惕若”，不可忘乎所以。立秋至霜降之间，角星降至西方地平线下，亢宿仍处于地平线上；“否”、“泰”、“否”、“泰”之间，全体又复归于地平线下。亢龙象征有悔。卦象之象和卦爻之辞，象征了事物由不可为发展到可为，到利于为。由隐而现，由弱而强，盛极变衰，物亢必反的否定过程，体现了卦象之象与卦辞之象相互补充的完整统一的寓理于事的特征。再如咸卦：

䷞咸：亨。利贞。取女，吉。

初六：咸其拇。

六二：咸其腓，凶。居，吉。

九三：咸其股，执其随，往吝。

九四：贞吉。悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五：咸其脢，无悔。

上六：咸其辅颊舌。

本卦是“近取诸身”之典型例证，描述了男女由感而相悦的爱恋过程。卦象为兑在艮上，象征少男求少女，“艮”阳“兑”阴，阳居阴下，二气交感，故可获吉。又“艮”有止义，兑有悦义，“止而悦”，谓阴阳（男女）二气（性）相感而愉快地结合。从卦

辞看，“亨”，一般释为“嘉之会”，谓行为举止符合规范，故顺利通达。“利贞”是说利于贞问。如问娶妻（取女），可以获吉。从卦的爻辞之象言，亦指男女相互爱恋之事。“咸”即感。“拇”指足之大拇指。初六是说男女双方之情感从脚的大拇指处发生。“腓”即腿肚。“股”即大腿之臀部，“随”亦指腿肚，“憧”通“瞳”。“瞳”，从心、从目。“憧憧往来”，谓四目传情，心有灵犀之状。“脢”，即背部肌肉，“辅”通“甫”，“辅颊”犹谓脸颊。卦意是讲一对少男少女初次见面，相悦而钟情的情感逐渐生发、上升的过程。初情发动于足之拇指，进而升至足之腿肚，腿之股，以至眉目之间，进而拥抱背部、亲吻，实现了情感的交流，完成了恋爱过程。矛盾双方通过相感而形成新的统一体。六二、九三爻辞是说情感尚未发展到上体，动作欠稳重，执“随”触“股”，必至“凶”、“吝”，但善处便可化解。情感继续升华，终至于成就好事。这便是“咸”卦的形象思维。它包寓了事物的发生由微而著的发展道理。再如艮卦：

艮艮：艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三：艮其限，列其夤。厉，薰心。

六四：艮其身，无咎。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。

上九：敦艮，吉。

艮卦所言，正是人们练习一种气功的过程^①。它是通过练功时真气自脚趾至腿肚再至腰身，颊和头部诸经络的自下而上的运动变化及其形成的心理、生理反应之象，形象地说明了事物曲折变化发展的道理。

^① 详释见拙著《读易管见》。

其二是它的典型经验性。易之卦爻辞所取之象，都是挑选的占卜灵验的筮例。物象之天文地理、风雨雷霆，飞潜动植，人事之婚丧嫁娶、祀戎民俗，养生处世，卦爻辞中都有体现，其中有不少是殷周时的典实。如：“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“丧羊于易”、“中行告公”、“城复于隍”、“康侯用锡马蕃庶”、“箕子之明夷”等等。作易者以此作为人事的象征，去说明卦象，指示休咎，正是《易经》形象思维之一大特色。

其三是它的类比推理性。类比推理是卜人利用卜筮得的卦爻辞的指示意义去预测人事的吉凶祸福的一种思维手段。相当于诗歌中的比兴。刘勰（约465—约532）在《文心雕龙·比兴》中说：“比者，附也；兴者，起也。附理者切类以指事；起情者依微以拟议。”朱熹在《诗集传》中说：“比者，以彼物比此物也；兴者，先言它物以引起所咏之词也。”这都是说：“比兴”是借此物去比喻和生发它物的情、理。在这一点上，《诗》《易》是相通的。故章学诚在《文史通义》中指出：“《易》象通于《诗》之比兴”。事实上《诗》之兴象与《易》之易象同源于观念内容与物象相统一的原始兴象。而原始兴象产生的基础同以神物为征验和预兆的易象产生的基础是相同的，都是由于自然物象的被神化，被赋予某些想象的观念内容，以之入诗，则为兴象，以之占卜，则为易象。而《易》之象辞，本来都是诗化了的韵文，二者在此得到了巧妙的统一。《易经》的类比功能，主要在于“触类而长”^①亦即将人的认识从已知向未知推进，使未知成为已知。也就是说，《易经》的类比功能，也就是它的预测功能。譬如：“坤”之初六：“履霜，坚冰至”。“履霜”是已知，“坚冰至”是未知转化成的已知。其它如“恒”之九三：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”“解”之六三：“负且乘，致寇至。贞，吝”；“旅”之初六：“旅琐琐，斯其所取

① 《易传·系辞上传》。

灾。”等等，都带有一种明显的必然性。《易经》正是用这种类比推理原则去预测吉凶的。

第四，得意忘象的直觉思维。

这是从致思的途径和倾向的角度看。《易经》作为卜筮之书，于整体、循环、形象等思维方式之中，渗透了一种直觉思维。所谓直觉思维是指主体在思维过程中排斥感觉经验，不需要有关的概念、范畴作中介，也不遵循必要的逻辑程序，而是由某种物象诱发灵感，突然直接体悟事物本质的一种非理性思维方式。《易经》作为人类把握天道，发挥人道，预测吉凶休咎的一种认识体系，由于它的准宗教信仰的神秘性，又由于它的整体性和模糊性，最终还是由于它所反映的先民们实践能力和认识水平的低下，因而具有典型的超理性的、体验式的直觉思维特征。

其一是它超理性的偶然性和征兆性。卜筮活动原本就是人类远古时代原始巫术征兆迷信的产物。人们每有大事，辄诉诸于卜，而卜筮的结果便是卜问者们处事行止的行为准则。筮的结果寓于象辞中之兆辞。象辞旨在说明卦象，其撷取多系以往筮例的典型，非关所问。它只是作为一种模式存在。具体卜问之事与卜筮得来的卦爻辞并无必然的联系。卜人以此说卦，必须从象征意义方面生发，表现了一种极大的偶然性和征兆性。譬如：“利东南，不利东北”；“西南得朋，东北丧朋”，“三人行，则损一人，一人行则得其友”等等，这类结果对于卜问者纯属偶然，而将这种征兆去说明卜问之事还必须先借助它，然后又忘掉它，再去体悟其玄理。这实际是将偶然必然化，进而将其绝对化和普遍（典型）化的直觉功夫。

其二是象外之意的神秘性和理解的顿悟性。《易经》六十四卦之象，囊括了天地万物及人事变迁，似乎被当成了一部包罗古往今来、上下四方的最完备的大辞典。六十四卦有别，但对占卜者来说则无别。即是说，他所占问的事情可以从六十四卦之任何一

卦找到答案。如果把六十四卦概括为“太极”或“道”，则每一卦都成为“太极”（“道”）的体现，这恐怕是人类全息理论的最古老的萌芽。正因为如此，六十四卦的象辞是不足以说明问题的。这种“言不尽意的”的情况，使《易经》凭添了一种神秘的色彩。卜筮的最终目的在于得意，得到冥冥中的天（神）的启示，所以不能执着于言辞。那末，人们对象外之意的理解，只能是靠象辞的启发，诱发灵感，发生直觉顿悟。而这种顿悟，又是以占卜者个人的功利目标为轴心的。可以说，体现了一种主体性原则。王充（公元27—96）在《论衡·卜筮》篇中有一则筮例：

“鲁将伐越，筮之，得鼎折足。子贡占之以为凶，何则？

鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之以为吉。曰：‘越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。’鲁伐越，果克之。”

鲁伐越筮得的鼎卦之九四：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”鼎为炊具，折足而倾覆，象征王公的爵禄被剥夺了，刑罚很重，说明罪大，故凶。这一爻所指之事与鲁将伐越可谓风马牛不相及。但卦辞是“元吉，亨”。其它各爻均无不吉之兆。子贡以为凶是凭九四爻辞占断。但鲁伐越大策既定，势在必行，于是灵感一来，便找了个“越人水居，行用舟，不用足”的理由。事实上越人不用足，不等于鲁师不用足。鲁师以陆行水，本为不利，何吉之有？类似的筮例在先秦典籍以及后来的书中多有记载。这种非逻辑的主观直觉思维对中华民族的思维方式发生过重要的影响。尤其是对道家、玄学、禅宗影响更大，所谓“静观玄鉴”，“虚壹而静”，“得鱼忘筌，得意忘象”，“不立文字，直指人心”等命题的提出，都可溯源于《易》。

以上四种思维方式既相区别，又相联系。从横向看，它们以天人合一的整体思维方式为本体，结成了一个经验纵合型的多元互补的认识结构体系；从纵向看，每一种思维方式都贯穿了阴阳对立统一的辩证的思维原则。易卦系统，反映了作《易》者已经

具有一种通过阴阳对立统一求得整体系统的动态平衡的意识。这种动态平衡的意识，又决定了《周易》以中和为特色的天人和合的价值取向。无论是尔后的儒家易学抑或是道家易学以至于两汉之际传入中国以后逐渐中国化了的佛学，都是分别从不同方面阐扬中和之道，以中和之道为真善美相统一的最高真理，从而形成了传统的以中和为至德、大本的中华民族文化精神。

三、太极、阴阳、五行模式与经学模式

从总体上看，易文化所奠定传统思维方式逐渐凝聚成两种思维模式。所谓思维模式，一般包具两方面内容，其一是思维性质，其二是思维程式。它是思维方式的集中体现。思维方式总是通过一定的思维模式表现出来。这两种思维模式是：

一、“太极、阴阳、五行化生万物”的思维模式。

这种思维模式以西周末年太史伯阳甫（生卒年未详）^①“和实生物”的命题为代表。伯阳甫认为，宇宙万物并非神灵所造，而是“先王（圣人）以土与金木水火杂以成百物”。^②他还认为，西周末年所发生的大地震是阴阳二气发生矛盾，“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸。”^③所致。这种模式经春秋时期的《老子》到战国时期的《易传》和秦汉时期的《黄帝内经》而奠定下来，汉经隋、唐而至宋、元、明、清而得到进一步发展。从董仲舒（前 179—前 104）、嵇康（公元 244—263）、刘禹锡（公元 772—842）、柳宗元（公元 773—819）、王安石（公元 1021—1086）、张载（公元 1020—1077）、二程、朱熹（公元 1130—1200）、罗钦顺（公元 1465—1547）、王廷相（公元 1474—1544）到方以智、王船山（公元 1619—1694）

① 史伯与伯阳甫实为一人，时贤已有考定，兹不赘述。

② 《国语·郑语》。

③ 《国语·周语》。

1692)、颜元(公元1635—1704)、李塨(公元1659—1733)等著名的思想家们,在论及宇宙生成与发展的问题时,都没有摆脱这种思维模式的规范。他们中唯物论和唯心论的分野,主要地取决于对太极(道)的属性的不同判断。至于中国源远流长的中医诊断学,至今仍然沿习这种思维模式,其辩证施治的原则为医家当然取法。

二、经学思维模式。

汉代开始把先秦古文献以及某些代表性著作称为“经”。随之又出现了以训解或阐述儒家经典为宗旨的经学。^①汉武帝(前156—前87)采纳董仲舒建议,罢黜百家,表彰六经,独尊儒术,是为经学时代的开始。他采取的措施是设立五经(《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》,《乐》亡佚)博士,为博士立弟子员,成立国立太学,教以儒家经义。由于统治阶级重视,说经遂成为利禄之途,说经者日众,经说亦愈繁。自宣帝时石渠阁会议诸儒辩五经异同以后,五经博士开始正式分家法。其后,《春秋》有三传(《公羊》、《谷梁》、《左氏》),《礼》有三礼(《周礼》、《仪礼》、《礼记》),加上《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》,称为十三经。汉儒传经为了对付考试,由门徒递相讲授,口口相传,极重章句师法。其繁琐程度有“说五字之文至二三万言”者,而且经传乖离,不得要领。但学生不得背离师受家法。由崇拜经书而逐渐形成了思想史上的注经传统和经学思维模式。自孔子授徒开注经之先河,韩非亦有《解老》、《喻老》之注,汉儒注《老》有十余家

^① “经学”,指训解或阐述儒家经典的学问。一般认为,经学萌发于春秋战国时的子夏和荀况,崛起于西汉。经学大致可分三大派别:西汉今文学,偏重于儒家经典的微言大义;东汉古文学,偏重于儒家经典的名物训诂;宋学,偏重于儒家经典的心性理气。三派各有优弊。长期以来,经学被作为封建文化的正统,对中国封建制度的巩固、发展和延续,起了很大的影响;对哲学、史学、文学的发展也起了很大的制约。直至“五四”运动,经学始告终结。

之多，魏晋又有《庄》注，儒、道以外，又有《佛经》的译注。人们思想的表达，体系的建立，往往通过注经的形式表达出来。后来甚至出现“六经注我”和“我注六经”之争。这种经学思维模式和注经传统延续至今。从尊重传统价值，凝聚民族精神，积累文化典籍的角度看，这种思维模式对中华民族的传统文化的继承和发扬，起到了重要的作用。但它却带有先天的自我封闭性，束缚了人们的创造性思维的正常发展，起了阻碍文化学术发展的不良作用，成为传统思维方式之一大弊病。

由周易奠定的中华民族的传统思维方式，都包含在上述两种思维模式之中。由《周易》所奠定的这种思维方式和思维模式，因为中国社会历史进程曲折缓慢及其实践方式的制约，以及思维方式自身发展的相对独立性，而成为贯通和规范整个中华民族共同的思维方式，成为生成和铸就中国易文化传统的文化基因。它对于形成中华民族优秀的文化传统和精神无疑地起了重要的积极作用。但其负面的东西也起了不良影响。传统的整体思维方式，忽略了分析的方法；传统的形象思维和直觉思维方式，则忽略了理性的逻辑思维方法；封闭的循环思维方式，最终窒息了辩证思维的生命。传统思维方式的这种片面性，在今天，已经成为自身被改造和更新的历史依据。

第二章 天人合一——整体思维

“落霞与孤鹜齐飞，秋水共长天一色。”这是初唐四杰之一的王勃（公元650—676）在传世的《滕王阁序》中的名句。千百年来，人们在评品之余，也还要找找它的原典，似乎句必有本。比如南宋王应麟（公元1223—1296）在《困学纪闻》中说，王勃的句子是套用南北朝时庾信（公元513—581）《华林园马射赋》中的“落花与芝盖齐飞，杨柳共春旗一色”这一句。明杨慎（公元1488—1559）则认为王勃句原本《文选·褚渊碑》：“浮云共岭松张盖，明月与岩桂分丛”之句^①，等等。问题并不在于王勃是否读过庾信的赋或《褚渊碑》，并袭用过他们著作中的句子，而在于这一骈语所反映的世界观：落霞溶泄，天水浑沌，好一个天地万物和谐的整体！千百年来，它之所以脍炙人口，也不单纯是字面上的审美意义，而是一种潜在的民族文化的审美心理。它符合人们向往的、认同的一种协调的、朦胧的整体美。类似的诗句唐代很多。譬如孟浩然（公元689—约740）的《临洞庭》：“八月湖水平，涵虚混太清。气蒸云梦泽，波撼岳阳城”即是一例。所谓“涵虚混太清”，就是状况天地浑然一体的那种朦胧而又和谐的美。

中国人惯于从整体上把握事物。这种整体思维方式，大率根柢于几千年的《易》教。《易》的太极——两仪——四象——八卦的思维定式，作为一种观念形态的胚胎和萌芽，在尔后的道家、儒家、释家以至由之衍生的各学派的思维过程中，得到了不同形式和程度的发挥，在人类的认识史上留下了鲜明的发展轨迹。可以

^① 语见《丹铅录》。

说，天人合一的整体思维方式是具有中国特色的诸种思维方式的基础和前提。

第一节 先秦道家的整体思维

一、“道生一，一生二，二生三，三生万物”

人从自然界异化出来以后，最切身的问题是生存和延续，发展。因此，必须首先了解自身和所处的周围世界是怎样来的？它是什么？然后才是考虑如何对待它的问题。这就是天与人这对范畴产生与发展的背景。天人范畴，包括了天是什么？人的本质是什么，人与天的关系如何？人怎样去把握它等问题。这是一般人生哲学和自然哲学的最高问题。

“天”是什么？怎么形成的？它同人的关系如何？这个问题曾经引起思想家们的关注和长期思考。战国时楚国的大思想家屈原（约前 340—前 278 年）在他的名著《天问》中曾经就“天”的本质较集中地提出了一百七十多个问题。比如他问：

“邃古之初，谁传道之？（关于天地起源的道理，是由谁传授的？）

上下未形，何由考之？（那时天地未分，根据什么考究？）

冥昭瞢暗，谁能极之？（幽冥隐晦，一片浑沌，谁能区别？）

冯翼惟象，何以识之？（仿佛有物在氤氲躁动，怎么可以识别？）

明明暗暗，惟时何为？（昼夜轮续，或明或暗，这是为什么？）

阴阳三合，何本何化？（阴阳二气相参合，根据什么，又如何变化？）

则九重，孰营度之？（所谓“九重”之天，谁能测量造作？）

惟兹何功，孰初作之？（如此伟大的功绩，谁是它的开创者？）

……”

这些都是关于天地起源的思考，其中也表明了作者的思想倾向，即天地起源于浑沌一团的阴阳之气。问题是为什么会这样？谁使它这样？谁能真正知道它的原因？屈原是战国后期楚国人，他的思想带有明显的道家倾向。他所提出的问题，早在春秋时期，道家创始人老子（聃）就思考过。老子曾经提出过一个宇宙生成的理论。他说：

“天下万物生于有，有生于无。”^①

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^②

“道”是什么呢？老子说：道是一种先天地生的寂寥、独立不改、周行不殆的恍惚、窈冥之物，是一种既存在又不可以感知的混沌。他的传人文子^③解释说：“夫道者，高不可极，深不可测，苞裹天地，禀受无形，原流冲而不盈，浊以静之徐清，施之无穷，无所朝夕，表之不盈一物，约而能张，幽而能明，柔而能刚，含阴吐阳而章三光。”^④它是山川鸟兽乃至整个自然现象和社会现象得以生成的共同根据。战国时的庄子（约前369—前286年）亦认为：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自

① 《道德经》第四十章。

② 《道德经》第四十二章。

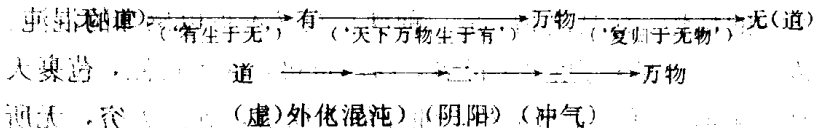
③ 文子，据李定生、徐慧君《文子要论·论文子》考定：“姓文，尊称子。隐其名字并国籍。楚平王时（公元前528—前515年）人，老子弟子。”“文子是西汉时已有的先秦古籍。”文章以73年河北定县40号汉墓出土的《文子》残简这一基本史实为据，并征引其它史料综合分析辨正，说服力强，今从之。

④ 《文子·道原》。

本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”^①它是充盈于整个宇宙空间和时间的无限。质言之，“道”就是无所不包、无所不在、浑沌无形的大一（朴），是天地万物之母。这是先秦道家的共识。如《黄帝内经》之《十大经·本伐》篇说：“一者，道其本也”；《道原》篇说：“恒无之初，迥同太虚，虚同为一，恒一不异也。……人皆以之，莫知其名，人皆用之，莫见其形。一者，其号也。”稷下道家也说：“虚而无形谓之道。”^②文子解释“无形”说：“无形者，一之谓也；一者，无止合于天下也。”^③所谓道生万物的程序，文子描述说：

“天地未形，窈窈冥冥，浑而为一，寂然清澄。重浊为地，轻清为天，离而为四时，分而为阴阳，精气为人，粗气为虫，刚柔相成，万物乃生。”^④

如果把老子的宇宙生成论图式化，就是：



在道家看来，天地未形之时，太虚就是一个无限的大一，或称之为绝对的虚无，亦即所谓“道”。由虚无外化、变现为混沌之有，进而形成阴阳之气，又由之参合为冲和之气，亦即屈原所说的“阴阳三合”，于是万物得以生成。这种宇宙生成论，本质上是《易传》的太极——两仪——四象——八卦说的理论前导。

道家以“道”为最高范畴，把它当作一种神鬼神帝、生天生地的精神本体，一种阴阳共居的“浑沌”，一种万物得以产生的不竭的源

① 《庄子·大宗师》。

② 《管子·心术》上。

③ 《文子·道原》。

④ 《文子·九守》。

泉。老子说：“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗”^①，就是这个意思。在道家看来，世界上千差万别的事物和现象，都是道的变现，因而各自是道的一个片面，而且本身没有常住性。它们之间是整体与部分的关系。万物由道派生，万物之理都包含在道中，所谓“道者，万物之奥。”^②所以，把握万物莫如把握道，老子称之为得一。他说：

“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正（贞）。”^③自天地万物至鬼神王侯，都是由道规定自己，成就自己，所以“侯王若能守之，万物将自宾。”^④这种道生万物的宇宙生成系统论，对以后各宗派的整体思维方式产生过重大影响。

二、“营魄抱一”、“涤除玄鉴”

道家既以天为自然无为之道，以自然无为之道为天地万物的最后根源，则人亦被视为道的产物。这在先秦道家的代表作《老子》、《文子》、《庄子》等著作中反映得至为明显。先秦道家著作的主要倾向是养生，由治身普至于家国天下。这就是老子所说的“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”^⑤《文子·上仁》篇载：“楚平王问治国之本，文子曰：本在于治身，未尝闻身治而国乱者也。身乱而国治者，未有也。故曰‘修之（于）身，其德乃真’。”关于这一点，《史记》的《老子韩非列传》和《太史公自序》、王充《论衡》之《自然》

① 《道德经》第四章。

② 《道德经》第六十二章。

③ 《道德经》第三十九章。

④ 《道德经》第三十二章。

⑤ 《道德经》第五十四章。

篇都有说明。尤其是汉初《老子何上公章句》本，我以为最得《老子》真谛。河上公（西汉道家，生卒年未详）注《老子》之要旨，正在于以治身而及于治国，最后归于气功养生之道。而《庄子·养生主》之“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可能全生，可以养亲，可以尽年”，直可以说是庄子道之精髓。

道家追求人的形体的长生久视和精神的无限超越，所谓“死而不亡者寿”。老子所说的“道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，复之”^①，正是讲的人的生命依道而生，逐渐成长的过程。他还说：

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”^②

“营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄鉴，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？”^③

这是说，要实现生命的超越，使终生不发生危险，就必须做到“守母”、“抱一”。亦即生活和行为方式，不可以须臾离“道”。如同婴儿，无知、无为，摒除物欲，熄灭心智，固守人身太和之精气。老子把这种理想的境界称作“玄德”，也就是与万物和光同尘，玄同物我。后来文子在《九守》中把这种养生法概括为“九守”（实为十守）：守虚、守无、守平、守易、守清、守真、守静、守法、守弱、守朴。道家认为，天道自然无为，人道亦应与之相合。如是，就可以长生久视。这实际上是把人道视同天道的一种系统的整体思维。它对尔后的中医学和气功养生学，是产生了重要影响的。

① 《道德经》第五十一章。

② 《道德经》第十六章。

③ 《道德经》第十章。

三、“道通为一”

在道家那里，道与天是同一系列的范畴。道家之道的根本特性是自然无为。老子说：

“道常无为而无不为”^①；“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”^②“功成事遂，百姓皆谓我自然。”^③

文子说：

“道者，寂寞以虚无，非有为于物也，不以有为于已也。是故举事而顺道者，非道者之所为也，道之所施也。”^④

“天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，阴阳和，非有为焉，正其道而物自然。”^⑤

庄子说：

“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”^⑥

“夫虚静、恬淡、寂寞、无为者，万物之本也。”^⑦“无为为之谓之天。”^⑧

这都是说，道是存在于天地、日月、星辰等万物以至人类之中，且通过其自我运作、死生轮续、明灭分合表现自身的存在。这种现象或过程，又称作天然；这种无为而无不为的必然性，又称作命或天命。所以道家有时又以天等同于道。如老子说：“天道无亲”、“天网恢

① 《道德经》第二十五章。

② 《道德经》第五十一章。

③ 《道德经》第十七章。

④ 《文子·微明》。

⑤ 《文子·精诚》。

⑥ 《庄子·德充符》。

⑦ 《庄子·天道》。

⑧ 道家言天，有时亦指与地相对应之苍远之天，如“天地不仁，以万物为刍狗”之类。

恢”、“天乃道，道乃久”；庄子说：“死生，命也；其有夜旦之常，天也”；“无为为之之谓天”、“是以圣人不由而照之于天”^①等，都是以天为道、为命。

在道家哲学体系中，是老子较早地从西周末年关于“气”的思想中引进了“气”范畴。提出了“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的命题，从而将伯阳父“和实生物”的命题升华到阴阳对立统一以生万物的哲学高度。这就奠定了道（天、气、一）生成万物的天人合一的整体思维方式的哲学基础。如庄子说：

“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为腐臭。故曰：通天下一气耳。圣人故贵一。”^②

需要指出的是：道家的天人合一论，都是建立在天人相分的基础上的。后由老子发展至于庄子，表现为两种不同的形态。如老子说：

“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”^③

这是说，人道与天道存在着背谬。为此，老子提出了一条法自然的天人合一原则：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

这种人效法地→天→道→自然的逻辑推进，实际是强调人的终极目标是效法自然之道。以人法自然，也就是以人合天。这种屈人以合道的天人合一的整体思维，完全泯灭了人的主观能动性，是一种消极的自然主义的天人合一论。

① 《庄子》：《大宗师》、《天地》、《齐物论》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《老子》第七十七章。

庄子与老子貌似而实有区别。庄子也认为：

“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣。”^①

天道无为而尊，人却要有为，当然会因违背天道而累。本来“牛马四足，是谓天”，人却要去“落（络）马首，穿牛鼻”^②，花费不少气力去限制牛马的自然天性。“故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真^③。”也就是说，不要去人为地毁灭天然，不要以有为去毁灭本性，也不要以贪得而葬送名节。小心遵守这些原则而不违失，就叫作反朴归真。换言之，只要坚持以无为去对待天然，就可以超越人天的对立而使人复归于自然。老子强调的是以自然为法，顺乎自然；庄子则更进一步，强调以自然为归宿，使人性泯灭于自然天性之中。所以，在政治上，老子提倡无为而治，让人民回到“小国寡民”那种封闭的小农经济状态中去，实现一种入世的超越。而庄子则根本否认治的必要性，主张“绝圣去智”、“掊斗折衡”、“擲玉毁珠”，“殚残天下之圣法”^④，回到“同与禽兽居，族与万物并”^⑤的混沌中去，实现“天地与我并生，万物与我为一”^⑥的出世的超越。在庄子看来，如果以道观之，世界原本是一个天人不分的浑沌。世间天人万物的差别都是相对而言，并没有什么本质不同。“故为是举莛与楹，厉与西施，恢 傜 怪，道通为一。”^⑦人与物，小草与大木，厉鬼与丽人，以及各种光怪陆离的现象，都是道的一个方面，一种表现，都同是道。因此，人只需要认识这一点，原天地

① 《庄子·在宥》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·秋水》。

④ 《庄子·胠篋》。

⑤ 《庄子·齐物论》。

⑥ 《庄子·马蹄》。

⑦ 《庄子·齐物论》。

之美,“达万物之理”^①,“游心于淡,合气于漠,顺物自然”^②,与万物“死生同状”,“其合缙缙,若愚若昏”^③,这就达到了与道合虚,天人一体的至德境界。庄子这种追求人性回归以同一天道自然的整体思维方式,实际上是否定人的主体性,进而否定人的认识的可能性与必要的一种消极的蒙昧主义。从老子的法自然到庄子的回归自然,表明了道家追求天人绝对同一的唯心主义理论的深化。

在老庄的整体思维系统中,蕴含了一般与个别及其相对性、同一性的丰富思想,为稷下黄老道家的科学思维积累了丰富的思想资料,尤其是关于气功、养生方面的论述更如是。但是他们由于过分强调同一性,将相对性夸大为绝对,以至否认整体与个别之间质的差别,对传统思维方式的发展,也造成了不好的影响。

第二节 先秦儒家的整体思维

天人合一的整体思维方式,在儒家那里,表现为另外的形式。在道家那里,十分明显的是,天被当作自然物加以崇奉,天地人物莫不以自然之道为法式。换言之,天地人物及其规律,都包罗在自然这个无限的系统之中,它们无住无息地循环运转。人之行为,顺乎自然便是合道,亦即与天为一。儒家则不然。儒家信奉有为,他们继承的是《周易》的乾龙精神。

“天”是什么?儒家有三种不同的理解,因而形成了三种不同的天人合一论和整体思维传统。

一、“获罪于天,无所祷也”

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·应帝王》。

③ 《庄子·天地》。

在中国的天人学说史上,以为“天”是有意志的人格神,作为“神天”,当作无所不能的万物的主宰(“帝”),这种思想和观点由来已久。由于它的无乎不在,无所不能而又了无形象,所以又被称作“天命”。这种天神崇拜,溯源于原始社会末期那种巫史文化的多神崇拜,后经人鬼(祖先)崇拜进而发展为至上神(天)的崇拜。自周代以降,民间信仰习俗中依然还保留着多神崇拜和人鬼崇拜的孑遗。

春秋末期,孔子创立了儒家学派。早期儒家学说反映了孔子试图摆脱世俗的天命论的纠缠,最终却陷于天命论的矛盾心态。儒家的天命观,在《周易》里也可以找到它的源头。如“大有”卦之上九爻辞说:“自天佑之,吉,无不利。”这里的“天”,就是指的有意志的人格神。孔子在教导他的学生时说:

“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”^①“获罪于天,无所祷矣。”^②“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”^③“死生有命,富贵在天”^④。“不知命,无以为君子也。”^⑤

这些话里所包含的天的人格神意义是十分明显的。它表明孔子对天和天命是惶恐、警惕的,惟恐获罪于天。因为天有生杀予夺之权威。孔子也曾试图超越天命论的藩篱。他带着学生周游列国,希望以周礼干政,兴灭继绝,通过克己复礼使天下回复到理想的东周盛世。孔子当时的精神是“发奋以忘食,乐以忘忧,不知老之将至”^⑥,被人讥其“知其不可而为之”者。碰壁以后,他最终得出了天命决定论的结论,以为自己知天命了。孔子的天命论固然有其思想根源,而他又直接影响到思孟学派。如孟子(约前 372—前 289 年)说:

① 《论语·季氏》。

② 《论语·八佾》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·尧曰》。

⑥ 《论语·述而》。

“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”^①

“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也。”^②

“吾之不遇鲁侯，天也。”^③ “顺天者存，逆天者亡。”^④

在孟子这里，“天”被当作一种不容违阻的全能的神秘力量。它可以为所欲为，主宰人世，人只能乐天、畏天、顺天，不可以怨天。否则，必将遭致“天殃”，如同孔子说的，“无所祷也”。

先秦孔孟的神天论，到前期封建社会的西汉时期被发展到极至。西汉武帝时期，由于政治的需要，受道家神仙方伎之学的影响，开始了造神运动。儒学大师董仲舒投合了这种需要。他因袭了《周易》的阴阳理论，吸取了《黄帝内经》等黄老阴阳之法，创立了天人感应的神学目的论。他鼓动汉武帝刘彻“罢黜百家，独尊儒术”，然后将儒学神学化。天人之学本来在汉代黄老道家那里就十分盛行。司马谈（？前110年）、司马迁（前145—前86年）父子亦倾向于黄老。他们认为所谓博通之人应该“通天人之际，明古今之辨”。董仲舒则提出“天人之际，甚可畏也”。他对汉武帝说：

“臣谨案：《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之政，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。”^⑤

这是借《春秋》故事以喻天是有意志的人格神，以告诫武帝。在董仲舒看来，“天者，万物之祖也，万物非天不生。”^⑥ 不仅如此，而且：“天者，百神之大君也。事天不备，虽（祷）百神犹无益也。”^⑦ 这与孔

① ③《孟子·万章上》。

② 《孟子·梁惠王下》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《汉书·董仲舒传》。

⑥ 《春秋繁露·顺命》。

⑦ 《春秋繁露·郊祭》。

孟“无所祷也”的“天殃”说完全是一脉相承。董仲舒的神学目的论与当时流行的谶纬迷信同流合污,使经学堕落成为有汉一代阴谋家攫取政权、维系统治的理论依据。

在天神论者看来,既然万物以至于人都是天生的,天是人的主宰,天人当然是合一的。孔子说:

“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎!”^①

孟子说:

“且天之生物也,使之一本。”^②

“昔者,尧荐舜于天,而天受之;暴之于民,而民受之。故曰:天不言,以行与事示之而已矣。……《泰誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听。’此之谓也。”^③

这都是说,人的想法、作为和境遇,天是知道的,天人一理。反过来,天从民愿,天意又通过民意表现出来。这也就是天人合一。既然天地人生都是由天安排的,这种从属性的天人合一,要求人们顺从天命的安排。孟子说:“求之有道,得之有命。”^④所以“君子行法,以俟命而已矣。”^⑤《中庸》也说:“君子居易以俟命。”就是说,君子依正道而行,处平安之地,以等待命运的安排。董仲舒则更进一层。他所提出的天人感应的神学目的论,将自然现象与人的命运,以至王朝兴灭的原因,都归结为“百神之大君”的“天”,完全抹煞了主体的独立品格,在天人关系的思维系统中,天俨然成了超越一切时空条件的永恒真理。这是西周以来天命神学的复归。

二、“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”

① 《论语·宪问》。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《孟子·万章上》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《孟子·尽心下》。

在天人学说方面,孔子对孟子的天命论固然有所影响,但孟子也有所发展,他主要是从“天”那里求得人性善论的最后根据。在孟子看来,人是受命于天的,人性之所以皆善,就是根源于天的道德义理等属性。把天当作道德义理之天,本质上依然是一种人格神的天命论。因为只有具备人格,才能具有道德义理。

天具有道德义理的思想,缘起于三代。当时天的人格意义的表现就是祸福人类,而予福予祸的原则就是“德”,三代时期,德的内涵是敬天、保民、孝祖。统治者就是以是否有德来解释王朝的兴衰陵替。如周的统治者就说,殷之所主要原因是“惟不敬厥德,乃早厥命。”^①而考文王克明德慎罚,……闻于上帝,帝休,天乃大命文王,“膺(诰)戎殷,诞受天命,越(与)厥邦厥民。”^②这叫“皇天无亲,惟德是辅。”^③孟子正是接受和利用了这一思想,并把它向前推进了一步。孟子引孔子的话说:“惟天为大,惟尧则之。”^④尧之则天的内容,就是天德。所以“天之所废,必若桀、纣者也。”^⑤桀、纣不能则天之德,所以被天所废弃。孟子还说:“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。”^⑥上天最尊贵的爵位就是仁,它包寓有“仁、义、忠、信、乐善不倦”的内容。而这也就是孔孟儒家所称道的“德”。儒家强调以德配天,就是主张行仁,推行仁政、王道政治。孟子说:

“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁,不保四海;诸侯不仁,不保社稷;卿大夫不仁,不保宗庙;士庶人不仁,不保四体。”^⑦

① 《尚书·召诰》。

② 《尚书·康诰》。

③ 《左传·僖公五年》。

④ 《孟子·滕文公上》。

⑤ 《孟子·万章上》。

⑥ ①《孟子·公孙丑上》。

⑦ ⑥《孟子·离娄上》。

在孟子看来,天德是寓于人心的。而人心皆善,都具有“不忍人之心”。因此,诸侯应“以不忍人之心,行不忍人之政”,如是,则“治天下若运之掌上”。^②既然天德寓于人心,人行天德,也就是“以德配天”,天人合德。由是,孟子提出了一个“尽心 知性 知天”的天人合一的整体思维构架。孟子说:

“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”^③

也就是说,人只要努力探求,以完全把握自身固有的善良之心,在此基础上扩充,以认识自身先天的善性;知道了自身性善,同时也就认识了天。孟子认为天是人之心性的本原,人性本于天,天人是相通的。孟子以为,尽性的功夫是思诚。孟子说:

“是故诚者,天之道也,思诚者,人之道也。”^④

《中庸》说:

“唯天下至诚为能尽其性”,“至诚如神”。“唯天下至诚,为能经营天下之大经,立天下之大本,知天地之化育。”^⑤

就是说,只要意念真诚,就能反思和扩充自身之善性,做到“上下与天地同流”,治理天下,建功立业,参与天地的化育。可见这实际上是一种以我为核心,以自己的道德意识去与自己构造的道德之天实现绝对同一性的天人合一的整体思维。

尤其是,孟子袭取和改造了《周易》、老子以来关于“气”的思想,赋予气以道德属性。孟子说:

“我善养吾浩然之气。”“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。”^⑥

② 《孟子·尽心上》。

④ 《中庸》第二十二、二十四、三十二章。

⑥ 《孟子·公孙丑上》。

孟子这里赋予了“气”以正大刚直的特征，它充塞宇宙。这是对道家老子、庄子“气天”说的改造，同时也是对孔子天命论的否定。老子而后，荀子（约公元前 340—前 245 年）、《易传》、《吕氏春秋》、《黄帝内经》、《淮南鸿烈》、贾谊（公元前 200—前 168 年）、董仲舒、张衡（公元 78—139 年）、王充等人直至汉以后的思想家形成以气言天的定式，而孟子可以说是儒家，儒学袭用道家“气”范畴的一个桥梁。

三、“万物同宇而异体”

如果说，儒家孟子的天人合一的思维构架是对孔子的否定和发展，那末战国后期的儒家荀子则是对孟子思维构架的否定之否定。荀子是以否定的方式亦即用“明于天人之分”的表达方式来建立其天人合一的整体思维系统的。

何谓“天”？荀子说：

“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”^①

这就是说，所谓“天”，乃是一个总概念，它是对各种具体的自然现象的抽象。它自然无为，“不见其事而见其功”，而且无形，它的最本质的属性和功能是神妙万物。可见荀子之“天”乃是包容一切自然现象和过程在内的物质性的自然界。它本身就是一个动态平衡的综合系统。荀子说：“天地者，生之始也”^②。“天地者，生之本也”^③。天地如何生成万物？他说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起”^④。也就是说，万物的生成过程是天地阴阳二气相互和合渗透、激荡、

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·王制》。

③ ④《荀子·礼论》。

氤氲而成。而且这种运化过程有其不以人的主观意志为转移的常道,它也不能主宰人世间的治乱兴衰。人道独立于天道之外。这种天论就完全否定了孔孟儒家的天命决定论和以德配天论。

荀子还认为,人所居住的客观物质世界,是一个多元复合的系统。他说:

“万物同宇而异体,无宜而有用为人,数也。人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生(性)也。”^①

首先,宇宙是人和物的结合,前者是自然之理,后者是人类之性。其次,万物形体相异,各具不同的品质和特点,其生成是无目的的,对于人来说却各有用途;人类的思想、主义各有所异,知识和认知能力也不尽相同,但却有共同的欲望和要求。人和物、人和人、物和物,既相互对立、排斥,又相互统一和依存,表明了一种辩证的天人合一的整体观。在荀子看来,天地间的万物如水、火、草、木等各依气而成,人则更进一层。他说:

“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”^②

这里表明了两个重要观点:其一是说水火、草木、禽兽以至人类都是以物质性的气为根本的。这就坚持了哲学本体论上的唯物论;其二是说:人为万物之灵,是天地自然界中最为贵者,亦即表明,人在自然界的主宰地位和作用。荀子特别强调这种作用。他说:

“大天而思之,孰与物畜而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与骋能而化之!思物而物之,孰与理物而勿失之也!愿于物之所以生,孰与有物之所以成!故错人而思天,则失万物之情。”^③

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·天论》。

这里，荀子把天当作自然物，把天命当作自然规律，而去控制它、利用它、驾驭它、改造它、管理好它，促成它的转化。他批评了儒家“大天”、“从天”的思想；也批评了道家“望时而待之”、“因物而多之”、“思物而物之”的消极等待自然恩赐的思想。认为放弃人的努力而等待天的恩赐，是不符合自然万物的本性的。荀子说：

“天能生物，不能辨(治)物；地能载人，不能治人。”^①

正是天人各有职分不同，所以天人是相分的。而正是在“明于天人之分”的基础上，才能做到天人合一。荀子说：

“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参而愿其所参，则惑矣。”^②

天有时序的变化，地有蕴藏的财宝，人有掌握天时，利用宝藏的办法，这就是人能与天地相配合的道理。如果放弃人治理自然和社会的努力，而醉心于与天争职能，那就糊涂了。这说明荀子是明确地把天、地、人看作一个各有职能又相互依存的整体。这个整体，由客体的天(包括地)和主体的人两大因素构成。“天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也。”^③两者是辩证统一关系。荀子认为，人与天相参有两条法则。其一是顺应天道，“应之以治”，不可“倍(背)道而妄行”。他说：

“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。”^④

这是说，圣人使思维(心)清晰，正确发挥五官的作用，充分利用可供人类生活需要的万物，顺应人的生理需求和自然界的制约作用，涵养人的性情，以充分发挥自然所具有的功能，使之正常发展。如此，就知道什么是人所应做和能做的，什么是不应做和不能做的。

①《荀子·礼论》。

②③《荀子·天论》。

④《荀子·王制》。

于是,就可以掌握自然规律,役使万物了。这与道家的道法自然论颇有共同性。其二是“制天命而用之”,亦即掌握和利用自然规律为人类服务。“制天命”就是人去驾驭自然规律。可见,荀子的天人合一论既包含有人要顺应自然规律的内容,也包含有充分发挥人的主体能动性的内容。荀子还特别强调,不能“错人而思天”。因为人能“群”,能群则能胜物、驭天。这种“制天命”的思想,至唐刘禹锡、柳宗元发展为“天人交相胜还相用”、“人诚务胜于天”^①的学说,至明清之际,王夫之更发展为“以人造天”^②、“以人道率天道”^③的天人统一学说。

综上所述,可知传统儒家的天人合一论,大抵可分为三种两类。一类是神天说和道德之天说。其特色是以天宰人或以德合天。在天人关系中,天居于矛盾的主要方面。另一类是自然之天说。其特点是以人循道制天。在天人关系中,人居于矛盾的主要方面。在思维方式上,它们都是坚持天人合一的整体思维方式。儒家作为一个干政的学术团体,它所追求的目标是要把人类社会建成一个“以一统众”的和谐的超稳定的纲常名教(或宗法统治)系统。因此,它强调“宗寡贵一”,强调“大一统”的绝对君权,以天——天子——臣民百姓,比附道——太极——两仪、四象、八卦。孔子的“君君、臣臣、父父、子子”的伦理学说、“允执厥中”的中庸方法论和正名逻辑,正是这种整体思维方式的演绎。孟子的“万物皆备于我”^④的唯我论和“尽心、知性、知天”的认识论以及思孟学派所说的:格物——致知——诚意——正心——修身——齐家——治国——平天下^⑤的政治学说和“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道

① 刘禹锡:《天论中》。

② 王夫之:《周易外传·系辞上》。

③ 王夫之:《思问录·内篇》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 参《大学》一。

也，致中和，天地位焉，万物育焉”的中和论以至于董仲舒所提出的“王道之三纲，可求于天”^①的神学政治论；“天主五行，万物化生”^②的宇宙生成论，“事各顺于名，名各顺于天”^③的名实论，等等，也都是这种整体思维方式的表现。

尤其是荀子，作为先秦哲学唯物论思想的集大成者，他在“明于天人之分”的前提下建立的天人合一的整体思维系统，具有重要的理论贡献。

首先，在政治上，荀子提出了“法后王，一制度”的封建一统论。荀子生当战国后期，他看到了“臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也”^④的新生封建政权趋于统一的历史趋势，提出了“法后王，一制度”^⑤，使“四海之内若一家”，“天下为一”的政治主张。如何统一呢？荀子提出了“隆礼重法”的方法论。荀子说：“（人）力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”^⑥人类社会本来就是一个整体，人们协和就可以显示整体的力量。更何况社会的人是相互依存的，“故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。”^⑦所谓“明分使群”，就是用新兴地主阶级的礼和法来规范人们的尊卑、上下的不同的等级地位，使人们各自安于自己的职分，形成一个各安其分、各尽所能的不同阶级身分的协和体。荀子说：

“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”^⑧

① 《春秋繁露·基义》。

② 《春秋繁露·五行之义》。

③ 《春秋繁露·深察名号》。

④ 《荀子·王霸》。

⑤ 《荀子·儒效》。

⑥ 《荀子·王制》。

⑦ ⑧ 《荀子·富国》。

“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”^②

也就是说，这种“礼”，就是规范不同阶级的人的地位和待遇的不同的度量分界标准。与礼相对应的是“法”。荀子主张在隆礼的同时重法。他说：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”^③礼与法施行于不同的阶级对象，二者是互补的。二者的关系表现为一种纲和目的关系。荀子说：“礼义者，治之始也”^④，而“法者，治之端也。”^⑤“礼者，法之大分，类之纲纪也。”^⑥二者关系譬犹纲与目，不可少缺一种。荀子说：“治之经，礼与刑（法），君子以修百姓宁。”^⑦荀子认为，礼与法的结合，就能一制度，使天下臻于统一。这是政治管理方面的一种整体思维。

其次，在认识论上，荀子提出了“治之要在于知道”的客观世界统一于道的整体思维命题。在荀子看来，世界统一于“道”，无论是精神性的东西（神），或者是物质性的东西（气），都是道的表现。他说：

“道也者，治之经理也。”“道者，古今之正权也。”^⑧

“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”^⑨

这是说，是治理国家社会的根本原则，是古往今来衡量事物的正确标准。它本身不变化却又穷尽一切事物的变化，不可以从某一个方面去概括它。也就是说，道是一个包罗万象的全体。人要想把握道，就得避免一切片面性，解除蔽病。荀子说，人是靠心去认识道的，方法是“虚壹而静”，即摒除主观成见，虚心、专心、静心地去体味。做

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·君道》。

⑤ 《荀子·劝学》。

⑥ 《荀子·成相》。

⑦ 《荀子·正名》。

⑧ 《荀子·解蔽》。

到了虚壹而静,就到了一个“大清明”的境界,于是四海之内,古往今来的万事万物莫不尽知。这是一种从整体的道去把握世界的思维方式,颇似于道家,带有严重的唯理论倾向。

第三,在逻辑学上,荀子提出了“物也者,大共名也”的正名逻辑,用整体思维方式,回答了一般与个别的关系。荀子说:

“万物虽众,有时而欲偏举之,故谓之**物**。**物也者,大共名也**。推而共之,共则有共,至于无共然后止。有时而欲徧举之,故谓之**鸟兽**。**鸟兽也者,大别名也**。推而别之,别则有别,至于无别然后止。”^①

就是说,世间物种繁多,要想用一个名称把它们全概括了,就称作“物”。这是一个大共名。它是从不同层次的小共名逐层抽象出来的最高概念。小共名类似于大别名,如鸟兽,鸟兽以下还有别名,一直可推到最小的个别。譬如:

荀子这段话表明,世界是由不同的具体事物构成的。它们不是杂乱无章的,而是由不同层次的类有序地结合起来的整体。表现为个别与一般的有机结合,具有辩证性和相对性,而最终统一于“物”(又称为“气”或“道”)。要认识事物,首先要分类制名,防止因“贵贱不明、同异不别”,而造成“志不喻”、“事困废”的后果。他说:“凡同类同情者,其天官之意物也同”^②,可以形成共识。这种系统的整体思维,到今天仍然有重要的批判借鉴意义。

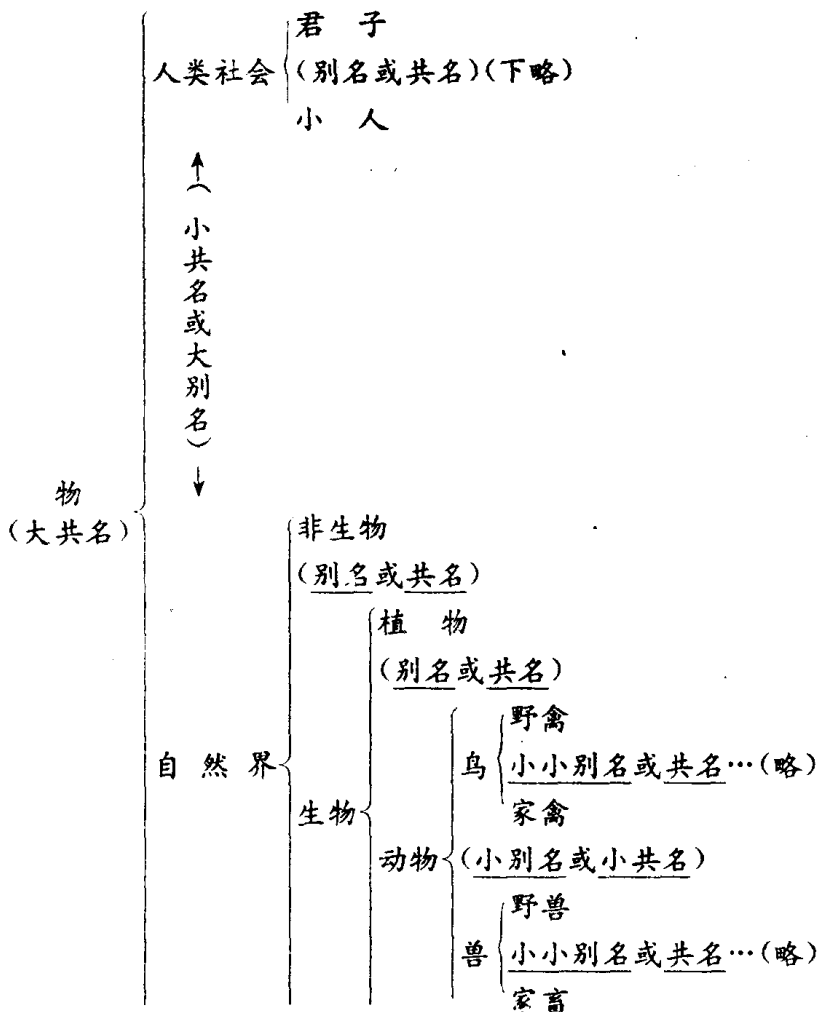
在先秦,墨子(翟)(前470—前390年)的“天志”、“尚同”说和“兼爱”说,以及“兼以易别”的社会学说,名家惠施(约前370—前318年)“泛爱万物,天地一体”的“合同异”^③命题,法家韩非对“道”、“理”范畴的演绎,以及以法、术、势相结合为前提,建立一个

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 见《庄子·天下》。

“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”^①的绝对君权统治机构的理论等等，也都反映了鲜明的整体思维特色。



① 《韩非子·扬权》。

第三节 《易传》儒道互补的整体思维

战国秦汉之际,有三部典籍对于奠定和发展我国天人合一的整体思维方式起过重要影响。其一是《易大传》,简称《易传》。对《易经》言,又称《十翼》。其二是《黄帝内经》,其三是《吕氏春秋》。《黄帝内经》的天人合一观,因与黄老道家一脉,前已略论;《吕氏春秋》对先秦诸家之说主要采取的是兼容并包的作法,思想杂驳,不能作为一个完整的体系看待;唯有《易传》,在兼纳先秦诸家天人合一思想的基础上,主要地吸取道家 and 儒家天人合一理论,构建了一个以儒道互补为特征的天人合一体系,从而奠定了一个完整的天人合一的整体思维范式。

《易传》是解释《易经》的著作,共分七个方面十篇。旧说为孔子所作,经过学者们多年考辩,此说已不成立。嗣后又说为孔子后学所作,当属儒家经典。今人用大量事实证明,《易传》是在战国中后期至战国末年编撰成的,非一人一时之作,是一部以战国黄老道家思想为主线的儒道兼综的著作。当然,这是就《易传》的主体精神而言。《易传·系辞下传》说:“天下同归而殊途,一致而百虑。”如前所述,先秦除了道家 and 儒家而外,阴阳、墨、名、法诸家都是以天人关系问题为自己学说的基本问题,并且都是从不同方面论述天人合一。《易传》则将它们融会贯通,成为一个统一的整体。

诚如前面所分析的,道家主张人法天、道、自然,其天人关系理论是以人合天的天人合一论;儒家创始人孔子虽然主张人道有为,不相信人之“力不足”,但终因其“克己复礼”的政治主张不切时宜而未能越过传统天命论的藩篱,也是坚持以人合天的天人合一论。儒道两家所不同的是在天的自然属性与人格属性问题上的根本对立。儒家思孟学派倾向天具有道德属性,强调以德配天,这与孔子的以人合天的天人合一论并无本质的区别。但思孟学派所描绘的

道德之天,实际上又是儒家的伦理道德思想的外化,如《中庸》所强调的“诚者,天之道;诚之者,人之道”与《孟子》所强调的“诚者,天之道;思诚者,人之道”如出一辙。天道就是人道,天人合一于“诚”,所以孟子说:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。”又说:“尽心,知性,则知天矣。”从这个意义上讲,它又不同于孔子,而是以天合人的天人合一论。至于儒家荀子学派,固然吸收了不少道家学派的思想,但所强调的是循道以制天,以天合人的天人合一论。他反对大天、从天、颂天,对天盲目崇拜和迷信。他认为,天有常道、常数,不以人的主观意志而有所改变。但人却能以心知道。达到这步田地,就可以“制天命”,“财官万物制割大理而宇宙理矣。”^①即做到天从人愿。荀子对孟子是持批判态度的,在天道观上,荀子以天为恢恢广广的自然界,这与孟子道德之天的天道观也明显地不同,但在以天合人的问题上,二者是殊途而同归的。这种复杂的情况,以荀子为桥梁,经过《易传》,主要是它的《系辞传》的归纳、综合、梳理和改造,最终奠定了以天人合一为基础的、具有悠久民族文化传统的整体思维方式。《易传》与其说是以传解经,它也的确对《易经》,诸如八卦的起源、作者、功能、卦序、筮法等作了较详的解说。在义蕴方面,倒不如说是牵经合传。是它将一部不足五千言的卜筮之书蕴涵的哲学世界观的萌芽,升华为反映民族自觉意识的哲理,完成了先秦时期道家、儒家两大显学在民族思维方式上的初步整合。

一、“天地絪縕,万物化醇; 男女构精,万物化生”

在天人关系问题上,《易传》鲜明地表达了天人合一的思想。它

^① 《荀子·天论》。

说：

“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”^①“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”^②

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。……与天地相似故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”

“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”

“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”

“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^③

上引论述，首先，肯定了《易》道是天地之道和人道的统一。天地间的日月递照，四时代谢以至人类社会的至高德行，智、乐、仁、爱等等，尽在《易》的广大而简要的阴阳变化之中。其次，肯定了生命世界，首先是人类的生生繁衍是由于阴阳精气的结合，这与天地间阴阳之气的结合产生整个物质世界的观点是一个道理。因此天人是合一的。再次，这里的“天”，更多地具有自然的属性，但作者也赋予了它道德的属性。所谓圣人“崇德”、阴阳“合德”、天地“神明之德”等都包含了这个意思。天人合一乃是人的“不违”、“不过”、“不流”、“不忧”和“能爱”，将顺应自然规律和与天合德有机地结合在一起了。

《系辞传》上第五章将这种天人合一的整体关系表达得更完

① 《易传·系辞传》下。

② 《易传·系辞传》上。

③ 《易传·系辞传》下。

善。它说：

“一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业；日新之谓盛德；生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”

这一章是对《易》道的阐扬。它是说，所谓道，是阴与阳对立统一相互摩荡、渗透、转化的、处于动态平衡的统一体。一阴一阳地有规律的节动，不断地生化着万物。人受其中以生，人之善性与物性一样，皆禀赋于阴阳而各有不同。不同的人对道的认识难免片面，而百姓尽管生活在道中却不能体认，故真正把握道的人不多。易道通过它所生成的万物显示它的仁德，而它在具体过程中的作用却是无形的。它不以圣人的意志为转移，自发而又不容违阻地促成事物的生成变化，其德行可以说达到了至极。万物非道不生，故谓业绩伟大；日新变化不已，故谓德行隆盛。阴阳消长，彼此转化，生生不已，这就是“易”。立乾坤之象是效法天地之道，推演奇偶之数是用以占卜，掌握其变化规律是大人君子行事的指南。阴阳变化无穷，不可度测，故易道堪称神妙。须知，儒家孔孟之道是以仁义等德行为宗旨的，即唐韩愈（公元768—824年）所说的：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道。”^① 道家老庄之道则是阴阳二气交互作用的变化之道，它自本自根，先天地生，有情有信，无为无形，生天生地，独立不改，周行不殆^②。老庄盛称阴阳而孔孟言不及阴阳；孔孟盛称仁义而老庄瞥毁仁义。然而在《系辞传》中，儒家的人性伦理等观念都可以从道家自然无为的阴阳之道那里找到根据。

① 《韩昌黎集·原道》。

② 参《庄子·大宗师》、《老子》。

孔子“与命与仁”，很少谈及“性与天道”。孟子道性善，主张尽心知性以知天，存心养性以事天。四时百物的运化生长，人之善性的获得，从终极原因看，都是受道的一阴一阳的规律制约的。所谓“继之者善也”，就是人继天之德行，天人合一。诚如余敦康先生所说：“‘一阴一阳之谓道’这个命题所表述的就是天与人的整体和谐，自然与社会的整体和谐。”^①从人道看天道，自然界是一个人类赖以生存的理想环境，自然规律规定着人类的活动和发展；参照天道来看人道，人类社会的规律实际上与自然规律是一致的。因此，天道可以影响天道。天道和人道都以阴阳之道为根基，二者相矛盾又相依存，是辩证的统一。片面地强调一方是不对的。这是超越于儒道之上的儒家的人文主义统一于道家的自然主义的儒道互补的天人合一观。

二、“易有太极，是生两仪”

在一与多的关系问题上，《易传》将儒家和道家的一多观融合为一个整体，表达了以道家思想为体，以儒家思想为用的整体思维方式。《易传》所构造的是一个从形下到形上，从天地到人的一个包罗天地，不遗万物的理论体系。一方面它讲“极深研几”的“一阴一阳”之道，用以“通神明之德”；一方面它又讲“尚象制器”、日用安生、“崇德广业”，用《易》道“通万物之情”，现实的功利目标很明确。在《易传》看来，道生万物是一个从天地自然到人类社会的有序进程。它对这个过程的描绘是：

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”^②

① 《周易的思想精髓与价值理想》，《道家文化研究》第一辑，第137页。

② 《易传·序卦传》。

这个描述可以说是一个准科学的抽象。它基本上符合从自然界到人类社会,从原始的无阶级社会到阶级社会的人类社会发展史。那末,这个天地又是如何产生的呢?《易传》说:“乾知大始,坤作成物。”^①就是说,乾坤二卦是万物资始和生长的根源。也就是说,天地万物生于阴阳。其乾坤二卦的《彖传》将这个过程和现象作了进一步描述:

“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。道出庶物,万国咸宁。”

“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨。”

这是分别解释乾坤二卦的“元、亨、利、贞”和“元、亨、利牝马之贞”的两段话。大意是说,乾坤之阴阳元气产生和成就了天地万物。乾坤产生了天地,“云行雨施”、“大明终始”是说阴阳大化,风雨博施,四时代谢,日月递照,使得品物流行,各具属性,而且和谐统一。万物的产生,可以说是天地间的一大幸事。阳天在上,坤地与之相应,天生物,地载物,天地合德,郁郁蒸腾,万物得以自由生长,一派生机。也就是说,元气产生了天地,天地阴阳相接产生了万物,当然也包括了物中之贵者人类。将这个系统进一步抽象成公式,就是前引之“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”^②它与《老子》之“道生之,德畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,复之”^③是一个意思。《老子》说:“道生之,德畜之,势成之,是以万物莫不尊道而贵德。”^④《易传》亦以阴阳之道为贵。如它说:

① 《易传·系辞传》上。

② 《易传·系辞传》上。

③ ④《老子》第五十一章。

“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。”^①

“贞夫一”，就是以一为正，以阴阳之道为正，即谓蒸蒸运化的万物从于一（道）。《易传》这种以道驭万物的思想，也表现在君臣伦理的关系上。如它说：

“阳卦多阴，阴卦多阳，其何故也？阳卦奇，阴卦偶，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”^②

上述这段话，东晋易学家韩康伯（公元332—380年）作了如下注释：

“少者多之宗，一者众之归，阳卦二阴，故奇为之君；阴卦二阳，故偶为之主。后汉仲长统曰：‘易曰阳一君二臣，君子之道也；阴二君一臣，小人之道也。然则寡者为人上者也，众者为人下者也。专以贵贱言，谓阳道行则世治，世治则一君二臣而君权一。阴道盛则世乱，世乱则二君一民，而君权堕。’《管子·霸言》云：‘使天下两天子，天下不可理也。一国而两君，一国不可理也。一家而两父，一家不可理也。不可理则乱，故曰小人之道。’”^③

《易传》判断君子之道和小人道的价值标准是“一”，即一君权。诚如韩康伯氏注引：“寡者为人上”，“众者为人下”，“使天下两天子，天下不可理也。”儒家的纲常名教在道家的阴阳学说里居然找到了根据，这个由此达彼的中间环节，正是《易传》。《易传》的以一驭多，以寡统众，是以天人合一为前提的。如它说：

“法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；悬象著明莫大乎日

① 《易传·系辞传》下。

② 《易传·系辞传》下。

③ 梁韩康伯《系辞传》。转引自汪忠长《读易札记》第645页。

月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”^①

圣人之所以能“备物致用，立成器以为天下利”，就是能则天、效天、象天、法天的缘故。所以圣人与天地、四时、日月、蓍龟同样崇高、富贵、伟大。《易传》构建的以一驭多的思维构架，正是天人合一整体思维方式的一个重要特色。

三、“天下同归而殊途，一致而百虑”

在和与同的关系问题上，《易传》坚持了取“和”去“同”，实际上采取的是调和儒道以及诸子思维方式的立场。和同问题是在“五行”说的基础上升华而成的一个哲学问题。早初的五行说，缘起于先民的生产和生活实践，他们认为与人关系最密切、人赖以资生的莫过于水、火、金、木、土五种物质形态。所谓“水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生，是为人用。”^②五者的资生功能在于它们之间由于各具特性而相互发生联系和作用，是故称为“五行”。西周末年，太史伯阳甫（亦称史伯）以五行为依据，用和同范畴，论证了西周政权的存亡得失之几。伯阳甫在与郑桓公讨论周幽王的弊政时指出，西周的垮台看是必然的，因为周幽王（？前 771）“去和而取同”。他说：

“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同稗同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四肢以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百

^① 《易传·系辞传》上。

^② 《尚书大传》。

体，……于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工而讲以多物，务和同也。……(幽)王将弃是类也，去和而与同。天夺之明，欲无弊，得乎？”^①

伯阳甫实际上是把“五行”当作一个以土为核心的万物生成、变化的系统。而“和实生物，同则不继”的理论，正是要论证多种对立面的统一产生万物的观点。春秋末年，奴隶制面临崩溃，社会危机严重，社会各阶级之间的矛盾加剧。在这种对立面的斗争掩盖了对立面的统一的倾向面前，齐国政治家晏婴(? 前 500 年)从理论上发展了伯阳甫的和同说。他说：

“和如羹焉。水、火、醯、醢、盐、梅以烹鱼肉，燂之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以洩其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。……先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也。声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也；清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。君子听之，心平其心。心平，德和。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可以，如是。”^②

“和”就是不同事物和思想理论的调和。如味道和声律，都是不同成分调和的产物。政治就是一个调和体。以君臣关系言，君所肯定的，臣提出其中不行的加以否定，使其更加完善；反之亦然。譬如以水加水，就不能形成美味；奏单一的琴瑟之音，既枯燥又不能形成交响，难以入耳。可见去“同”的必要性。晏婴这里提出了十对范畴，说明相和相济的作用。

① 《国语·郑语》。

② 《左传·昭公二十年》。

孔子为了调和当时的社会矛盾,缓解社会危机,变齐变鲁,使社会回复到东周盛世,提出了以忠恕、爱人为本的“仁”范畴。所谓“仁”,就是调和人际之间的关系,以缓解尖锐的社会阶级矛盾。孔子把“和”作为为政的目标,主张通过宽和猛两种对立的手段去实现。他说:“政宽则民慢,慢则纠之以猛;猛则民残,残则施之以宽。宽以济猛,猛以济宽,政是以和。”^① 他还把对和同的不同主张,作为区分君子与小人的一个标准。如说:“君子和而不同,小人同而不和。”^② 孔子的弟子有子也说:“礼之用,和为贵,先王之道斯为美。”^③ 这是说,用礼贵和是文、武、周公美好的德政。他主张“知和而和,以礼节之”^④,即是用“礼”去调节和规范“和”,“和”是以礼为前提的。孔子追求的“和”是一种兼具“山之静”的原则性与“水之动”的灵活性相统一的完美境界。达到这个境界,大家恪守中道,社会就没有争,也不会乱,可谓“郁郁乎文哉”。思孟学派在《中庸》中则进一步将它升华为天下之“大本”和“达道”。如它说:

“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下这达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”^⑤

“天”的本质是“中”,其普遍规律是“和”。“致中和”是说要把握“天”的本质和规律,以“尽其性”。只要尽人之性,以“中和”之德配天,则天地的尊卑和人间的贵贱就各安其位了,人类万物也有了生长发育的客观条件了。《中庸》还把能否做到这一点看作天人合一的一个条件。如说:

“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能

① 《左传·昭公二十年》。

② 《论语·子路》。

③ ④《论语·学而》。

⑤ 《中庸》一。

尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；
可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”^①

尽性的条件是“诚”。何谓“诚”？《中庸》说：

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”^②

“诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自诚己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也。”^③

诚就是天道，而努力做到与天道合一就是人道。天道又是贯穿万物的全过程的，所以做到诚难能可贵。实际上是以己之仁去以智成物，亦即主观与客观实现绝对的同一。所谓“诚”也就是人性与天道，主观（内）与客观（外）的中和，就是天人一体。《中庸》的成书大约与《易传》同时，可以看出其明显的道家思想影响。

如果说，儒家孔子倡导中和是为了缓解当时的社会阶级冲突的话，那末老子道家也是倡导中和的；不过，那主要是为了调和人与自然之间的矛盾。《老子》说：

“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^④ “知和曰常，知常曰明。”^⑤

阴阳二气平衡、调和就是“和”。懂得了这个道理，也就是懂得事物规律的明白人。中和既然是世间万物的普遍规律，人就应该恪守这个中道。《老子》说：“多闻数穷，莫如守中。”^⑥ “守中”有两方面的含义：一方面，充实自身的德行以养生。就是说，从摄取讲，做到“去

① 《中庸》二十二。

② 《中庸》第二十章。

③ 《中庸》第二十五章。

④ 《老子》第四十二章。

⑤ 《老子》第五十五章。

⑥ 《老子》第五章。

甚、去奢、去泰”^①，以保持恬淡、寡欲、无为、无事的心境；从输出讲，做到“根深固抵”如说：“治人事天莫若啬”^②，也就是说爱自己的精、气、神，勿使过度耗费。《老子》说：“未知牝牡之合而作，精之至也；终日号而不嘎，和之至也。”^③ 身体强壮、精气充足、阳平阴秘，就是最完美的“和”。另一方面，自身与自然界万物也要平衡、协调。即“致虚”、“守静”、“无为”、“观复”，顺其自然，以天地自然为法，亦即“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”^④。做到与天地自然“玄同”，也就是人与自然的同一。

显然，无论儒家抑或道家的中和观都带有片面性。《易传》则将它们“中和”起来了。《易传》说：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。”^⑤ 这既是对战国后期新兴封建政权走向统一过程中，“诸侯异说”的思想路线一种趋同现象的描述，同时也表明，它正是以中和之道来构建一种儒道百家互补的天人合一的整体思维方式理论的。如前所述，“一阴一阳之谓道”的整体，实际上就是相对立之阴与阳的中和。《易传》说：

“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”^⑥

“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^⑦“夫乾，天下之至健也，德行恒易，以

① 《老子》第二十九章。

② 《老子》第五十九章。

③ 《老子》第五十五章。

④ 《老子》第五十六章。

⑤ ⑦《易传·系辞传》下。

⑥ 《易传·说卦传》。

知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。”^①

《易传》以为，《易经》之乾坤卦名，分别代表了阴阳（矛盾）对立双方，二者各具健与顺、易与简、刚与柔等相对立的不同德性，正是这种对立的双方，阴阳合德，体现了天地之所为，可用来掌握万物神妙变化之规律。同时，《易经》之卦象，初爻与二爻、三爻与四爻，五爻与上爻分别代表了地、人、天三才之道。所谓阴阳、刚柔的天地之道，就是自然之道，或者称为“天文”；所谓仁义之人道，就是人性，或简称为“人文”。前者为道家所道，后者为儒家所道。《易传》将其有机地统一起来了。正如《贲卦·彖传》所云：“贲，亨。柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”自然与人伦在这里配合得多么和谐！既观察自然之道，又观察人伦之理；观天地自然之道以掌握变化之几；察人伦之理以顺应天道从而改造社会。在《易传》看来，“和”的本质就是天地阴阳与人伦的和合和统一。《系辞传》开宗明义地指明：

“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”^②

这一章至少包含了三层意思。其一，它表明了《周易》的基本职能是掌握人的命运吉凶变化之理。圣人效法天地自然定乾坤、设卦位，

① 《易传·系辞传》下。

② 《易传·系辞传》上。

断刚柔，而后明吉凶，观变化以趋吉避凶。其二是说八卦所指代的、天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种物象各以其刚柔之性，分阴分阳，交互作用，推动了自然界日月的运行，寒暑的更迭和人类社会的男女的产生。要言之，天地万物以至人生的复杂现象，总根源在于乾坤阴阳之道，并不神秘。圣人树德行、建功业，也是以这一天下普遍的自然法则为据的。其三，它表明了《易》之“天下之理”，简而言之，就是天地阴阳的中和之道。此所谓“成位乎其中”，是指易卦六爻之二五两爻。二爻以阴柔居下卦之中，与以阳刚居上卦之中的五爻相应。“二、五为中，相应以和”，所以《易传》说：“其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”^①《周易》这一无所不包的大道，其所以超越时空而永恒地存在，超越人我而普遍地起作用，就在于它在不息的运化中不停地实行着自我转换。一旦有了始或终的极限，就“乾坤毁，无以见易”。能以自身之不变以应万变，变而不失其常，关键就在于中和。此处之“无咎”，犹言无过，无过无不及，就是中和。所以《易传》又说：“其要无咎，其用柔中。”^②“保合大和，乃利贞。”^③“大和”即太和，指阴阳大化之始。《淮南子·天文训》说：“道曰规，始于一，一而不生，故分为阴阳，阴阳和合而万物生”，即此之谓。

《易传》把天地自然界和人类社会当作一个天人合一的、有序不紊的、生生不已的、动态平衡的有机整体去认识，从方法论上说，固然存在一些牵强附会的方面，反映了它的作者们试图用一种先验的原则去把握丰富的自然和社会现象，从而说明《易》之理蕴的主观倾向，但无论如何，较之于此前的孔、孟、荀等儒家和老、庄、黄老等道家，以及名、墨、法等诸家所思考的天人关系问题要全面、完整和更具有理性的思辨价值。它既不同于老子、庄子、孔子那种以

① ②《易传·系辞传》下。

③ 《易传·系辞传》上。

人合天，以天统人的整体观，也不同于思孟和荀子那种以天合人、以人规天、制天的整体观；既不片面地讲天道，也不片面地强调人道，而是自觉地进行了一种理性的改造和升华，使之互融、互补，在其根本点上，既不违人伦之说，也不悖自然之义，从而最终奠定了具有鲜明民族特色的天人合一的整体思维方式。

四、《易传》整体思维的流风余韵

《易传》而后，天人合一的整体思维方式出现了两个明显变化：其一是道家的阴阳、冲气学说经荀子而深入到儒家易学之中，自是以降，儒学罕有不及阴阳气化者。其二是道家的气功导引养生之术向炼养的纵深发展，追求一种以人合天的精神境界。儒道两家易学并行而不悖，相辅而相成，以至出现了杂反之学以道家思想为贯，相兼并蓄的局面。其流风余韵自秦汉迄于明清，成为民族的共识而雅俗咸知。如《吕氏春秋》说：

“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。”^①

“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”^② “人之与天地也同，万物之形虽异，其情一体也。故之治身与天下者，必法天地。”^③

这都表明，在作者们眼中，宇宙是一个和谐的、普遍联系的、相互制约和依存的整体。天地人物都与阴阳变化有关，彼此都源于一个易理。《淮南鸿烈》也说：

“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漭漭，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠。清阳者，薄靡而为天；

① 《吕氏春秋·大乐》。

② 《吕氏春秋·有始》。

③ 《吕氏春秋·情欲》。

重浊者，凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。”“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日，积阴之寒气为水，水气之精者为月。”^①

这种清妙之气“薄靡而为天”，重浊之气“凝滞而为地”；“火之精者为日”，“水之精者为月”的观点，正是对“道生一”的道家易学的衍绎和新发展。以至于汉代的儒学神学大师董仲舒的《春秋繁露》也资以为鉴，而以黄老之学相标榜的王充，在其《论衡》中也在此基础上明确地提出了元气自然论。

与汉代儒家的经学相对应，这时出现了纬书。纬书的解《易》，带有较浓厚的神学迷信色彩，但不悖于《易传》天人合一的整体思维。如《易纬·乾凿度》说：

“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形成于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也；太初者气之始也；太始者形之始也；太素者质之始也。气形质具而未离，故曰混沌。混沌者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。……一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始、有壮、有究，故三画而成乾，乾坤相并具生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”

这是用系统性、模糊性的整体思维方式释《易》。当时的思想家王符（约公元85—162年）也表达了类似的观点。他说：

“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆。万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊未别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化醇。和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三才异务，相待而成。

^① 《淮南鸿烈·天文训》。

各循其道，和气乃臻，机衡乃平。”^①

这里强调了天地人三位协和一统的整体思维特征。在上述基础上，三国时吴人徐整编造出了盘古开天地的神话。他说：

“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。”^②

凡此等等。

毋庸赘言，所谓“自从盘古开天地，三皇五帝到如今”的俗语神话，正是以《易传》以来的各种有关论说为本的。三国以来，这类神话传说被转相引述，先后有了许多本子。如《述异记》、《绎史》、《路史》、《广博物志》、《补衍开辟》等等，都有记载。人们无暇甚至不愿意怀疑它的真实性和科学性。盘古是否实有其人也无关紧要，紧要的是阴阳五行之气的运化、生成天地人物这一原理的真理性。沿着这一思路，宋代邵雍（公元 1011—1077 年）的《皇极经世书》所构造的“太极（天体）——阴阳（象）——数——万物（器）”的先天象数学体系和周敦颐（公元 1017—1073 年）关于“无极——太极——阴阳——五行——男女——万物”的世界生成图式等都通过主观的虚构去论证天人之间的有序性和整体性。而这种思维范式又通过封建教育的灌输日益深入人心。如明代的蒙学教材就是这样开宗明义地宣教学生的：

“混沌初开，乾坤始奠。气之清轻，上浮者为天；气之重浊，下凝者为地。日月五星，谓之七政，天地与人，谓之三才。日为众阳之宗，月乃太阴之象……”^③

① 《潜夫论·本训》。

② 《三五历纪》。原书已佚，此处引文在唐欧阳询《艺文类聚》卷一中有录。

③ 明·程登吉《幼学琼林》卷一：《天文》。

这都说明,由《易传》所奠定的天人合一的整体思维方式,已经成为一种传统,深深地渗入了民族文化的心理结构之中,表现为一种独具特色的民族思维方式。

第四节 秦汉黄老道家、道教 与佛教的整体思维

《易传》所奠定的天人合一的整体思维方式的绵延与流播,与秦汉以来黄老道家之学、道教和中国佛教的作用是分不开的。老庄而后,在《易传》的成书过程中,出现了稷下黄老新道家之学。其学顺应了战国后期民心思治的倾向,主以清静无为,以之治身治国。汉初,又适逢刘汉休养生息的政治措施的需要,黄老新道家之学得以大被天下。除了被称“南面之术”的政治哲学之外,在生命哲学方面,尤为突出的是,运用天人合一的整体思维方式,结合天地阴阳五行之理和楚地风行的巫医临症经验,构建了医易会通的中医学理论和内外丹术炼养理论。这些理论都是构建在天人合一的整体思维的基石之上的。

也是由于道家易学之太极、阴阳、万物的一多系统理论的影响,在汉代的造神运动中,尽管官方有了“罢黜百家,独尊儒术”之议,儒家祖师孔孟却没有被造成神,儒学也没有变成宗教。而道家却流变为道教,道家始祖老子也被推尊为道教的至上神,其经典之一的《太平经》,也贯穿了天人合一的整体思维。而与道教诞生约略同时,印度佛教开始传入中国。佛教在其流播和中国化的过程中,深受传统的整体思维方式的影响;而这种思维方式,反过来又成为改造西来佛教,加速其中国化进程的思维工具。对于中国传统思维的发展,起过重要的作用。

一、“生气通天”

《黄帝内经》是先秦以来黄老新道家思想在药理、病理、养生学、诊断学方面的经验总结，也是古代医家辩证施治的临床经验的理论总结。它托言黄帝与岐伯相互问难的形式，运用整体思维方式，将《易传》所阐释的易理如天地、阴阳、象数与四时、五行、五方、五味、五色、五声等和人的五脏、六气等生理结构联系起来，将人身当作一个小天地，以人类天，名之曰“生气通天”，构建了一个具有中国特色的防病、治病系统。

《内经》的整体思维，表现了两大特色：

其一是人与天地相应、相类的天人统一观。《内经》以为，“天复地载，万物悉备，莫贵乎人。人以天地之气生，四时之法成。”^①“自古通天者生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州九窍、五藏、十二节，皆通乎天气。”譬如：

“天圆地方，人头圆足方以应也。天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍；天有风雨，人有喜怒；天有雷电，人有声音。……岁有三百六十五日，人有三百六十节。”^②

这是对先秦《文子·九守》观点的承袭。正因为人与天地相应，所以治病要合于天地之数。《内经》说：

“天地之至数，始于一终于九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之。三三者九，以应九野，故人有三部，部有三候，以决死生，以处百病，以调虚实而除邪疾。”^③

“三部”即人体之上中下分为天、地、人三部，天、地、人各部又

① 《宝命全形论篇第二十五》。

② 《灵枢·邪客》。

③ 《素问·三部九候论》。

分天、地、人三部。后世脉诊以为烦琐,改进为“独取寸口”的诊法,即将寸口脉分为“寸、关、尺”三部,每部又分为浮、中、沉三候。三三得九,共为九候。以此与天地相统一。《灵枢·九针论》也说:

“九针者,天地之大数也,始于一而终于九。故曰一以法天,二以法地,三以法人,四以法四时,五以法五音,六以法六律,七以法七星,八以法八风,九以法九野。”

也就是说,“九针”之数是仿天地自然之数而制作的。五音指宫、商、角、征、羽;六律指黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射;七指北斗七星,八指四正四隅之风,九指九洲。天地人和万物如同一个统一的整体,相互制约和依存,共处于九数之中,形成一个和谐的矛盾统一体。这种天人观,表现了明显的有序性和系统性,但也包含了非科学的牵强附会成分。

其二是阴阳协调的中道观。《内经》认为,“凡阴阳之要,阳密乃固,两者不和,若春无秋,若冬无夏,因而和之”,做到“阴平阳秘,”^① 否则,阴阳失调而离决,人就会生病而死亡。

《内经》阐明的天人相应、阴阳协和的整体思维方式,贯穿于二千年来的中医学的发展理论之中,至今天仍有它的合理性和生命力。如晋之王叔和(生卒年未详),隋之杨上善(生卒年不详),唐之孙思邈(公元581—682年)、王冰(生卒年不详),金元之刘完素(约1120—1200年)、张从正(约公元1156—1228年)、李杲(约公元1180—1251年)、朱震亨(公元1281—1358年)等四大家,明之张景岳(公元1562—1639年)、李时珍(公元1518—1593年)等等,大都是依《内经》阐发之易理建立自己的体系的。如杨上善说:

“从道生一,谓之朴也。一分为二,谓天地也。从二生三,谓阴阳和气也。从三以生万物,分为九野、四时、日月、乃至万

① 《素问·生气通天论》。

物。”^①

刘完素说：

“易教体乎五行八卦，儒教存乎三纲五常，医教要乎五运六气，其门三，其道一，故相须以用而无相失。”^②

张景岳说：

“《易》具医之理，医得《易》之用，”“医易相通，理无二致。”^③

“天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。《易》者易也，具阴阳动静之妙；医者意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故天人一理者，一此阴阳也，医《易》同源者，同此变化也。”^④

“天之气即人之气，人之体即天之体。”^⑤

这些论述，既是他们医疗实践的理论总结，又是对医道与《易》理的本质联系的客观反映。作为独具中国特色的数千年来临床实践经验积累而成的中医生命科学体系，之所以愈益显示出其无可替代的价值，与它运用《周易》奠定的天人合一的整体思维方式是分不开的。

二、“三道由一”

“三道由一”是对《周易参同契》所建立的人体生命模型的理论概括。

《周易参同契》是汉末黄老道家之学的传人魏伯阳所著的一部炼丹养生之术的著作。所谓炼丹，包括炼外丹和内丹。外丹主要指利用金属矿物通过炉鼎烧炼从中提炼的金丹药饵（化合物）。内丹

① 《太素·设方·知针石》。

② 《素问玄机病式·自序》。

③ ④⑤《内经附翼·医易义》。

亦称还丹，就是把人体当作炉鼎，以自身的元精、元神为药物，运用元气去烹炼，使精、气、神凝结成内丹——一种超常的能量。炼内丹的过程实际上就是炼气功，开发人体特异功能的过程。所谓“参同契”，指大《易》、黄老与炉火三者会通的经典。《参同契》的指导思想，体现了《周易》天人合一的整体思维原则。如《参同契》开宗明义地标明：

“乾坤者，《易》之门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。犹工御者，准绳墨，执銜辔，正规矩，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。”^①

“天地设位，而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也；设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，变化于中，包囊万物，为道纪纲。”^②

《易传》讲，乾坤为《易》之门户，是说乾坤两卦是会通《易》道的前提。乾与坤分属纯阳和纯阴之卦，阴阳交与作用才产生了坎、离、艮、兑、震、巽诸卦。魏伯阳由此进一步演绎，指出乾之一爻入于坤之中，坤之一爻入于乾之中，便生出离卦和坎卦。离属阳，为火、为日；坎属阴，为水、为月。日月在天地中运行，故乾坤如坎离之匡廓，又如车轂之中轴，推动日月的运转。乾坤为阴阳之体，坎离为阴阳之用，天地间万事万物的运动、变化，都根源于阴阳的对立和统一。《老子》以天地为橐籥（鼓风箱），一开一合，阴阳往来消长于其间，冶炼出世间万物。魏伯阳发挥为乾、坤、坎、离四卦是橐籥，认为乾坤开阖、坎离往来，概括了阴阳运化的规律。遵循此道去修炼，如同一个驭者循着规律驾车，处中制外，定然可以收到预期效果。《易传》还讲，天尊地卑之位既定，易的阴阳变化之道就流行于天地之

① 《周易参同契》上篇（一）。

② 《周易参同契》上篇（二）。

间。魏伯阳在此基础上进一步作了阐发。他认为,坎离二卦是乾坤二卦的具体体现,尽管它没有固定的爻位,变化莫测,可却无所不在,无所不包,是把握世间万物运化规律的根本纲领。魏伯阳正是将《易传》与《老子》的整体思维冶于一炉,锻造了一个融日地时空模型、《河图》、《洛书》模型和内丹修炼模型于一体的人体生命模型。^①

时空模型,包容了浑天说与宣夜说,是对大宇宙的简易模拟。一方面,他根据“天地设位”、“坎离匡廓”,以乾、坤为天、地,设乾外、坤内,取鸡子浑天之象,是犹太极之体;同时又以坎离交错为阴阳之流行,取宣夜之气往来、升降、沉浮于空中之象,是犹太极之用,构成了一个乾坤坎离(天地阴阳)交与为体的动态平衡系统。另一方面,这个模型又是一个日月往来的宇宙风箱模型。日月(坎、离)在天地(乾坤)中往来代错不息,有规律地运转变化,形成昼、夜、寒、暑、阴、晴之节候。这种日地时空模型,模拟天体结构、四维时空、月相死生、阴阳升降等等,再现了人类生存环境的整体性、协调性和有序性以及对立统一的辩证性,对从整体上把握人体生命现象提供了朴素的综合方法。

所谓“《河图》、《洛书》模型”,是一个囊括天、地、人三才之道于一体的复合数字模型。《参同契》说:

“上观河图文,下察地形流,中稽于人心,参合考三才。”

传说伏羲时,有龙马从黄河出现,它背后的旋毛为后一、六,前二、七,左三、八,右四、九,中五、十,如同星图,故称“河图”,又传夏禹时,有神龟从洛水出现,它背上的折纹如同文字,前九后一,左三右七,中五,前之右二,左四,后之右六,左八,故称“洛书”。这里是说,内丹的修炼,要参合天、地、人三才。仰观河图之象,俯察洛书之文,

① 参萧汉明《论〈周易参同契〉的人体生命模型》,载萧蓬父、罗炽主编《众妙之门》。

中考人心之变。三才结合,融会贯通,方能圆满结成内丹。可见这是一个纳人道于天道的人体生命模型。

所谓“内丹修炼模型”,实际上是指炼丹过程中的固有程序。第一步是“筑基”。《参同契》说,炼丹者先要“闭塞其兑,固筑灵株”塞兑是《老子》中提出的,即闭塞聪明,神不外交,摒绝杂念,此之谓“养己”。“灵株”指肾。“筑基”就是修炼内丹打基础,调理、修复人自身的机能,达到精足、气满、神旺的境界。第二步是“通小周天”。道家把炼丹过程中,调动人体之原阳、真气,使其沿人体之督脉上升,经夹脊、玉枕至头顶之泥丸,然后下降经鹊桥、重楼等穴,纳入丹田的方法称为通小周天,或称为搬运河车。第三步是“通大周天”。通大周天功法不用意领气通过任督二脉,而是内视元气于泥丸、腹脐、尾闾之间。如果说通小周天强调的是炼精化气,那末通大周天强调的就是炼气化神。第四步是炼丹的最后一个程序,炼神还虚阶段。《参同契》说,到此阶段要“委志归虚无,无念以为常”。即捐弃自我意识、主观思虑,以无念为宗,勿生它虑。当此之时,“淫淫若春泽,液液象解冰,从头流到足,究竟复上升,往来动无极,怫怫被容中。”可谓到达了一个“化形成仙”的境界。《参同契》的这种人体生命模型,其科学性尽管还有待斟酌,但它揭示了人体生命现象与自然现象的相似性与一致性,反映了人类在探讨益寿问题过程中所取得的卓越成就。尤其是它把人体的经络系统看作生命现象中最高层次的调控系统,并以任督二脉作为这个系统的总纲,以总督人体阴阳的平衡,真可以说是典型的中国养生系统思维科学。

三、“三合相通”

早期道教的主要经典是成书于东汉顺帝(约公元130年前后)时期的《太平经》。《太平经》继承了道家易学关于“一生二,二生三,三生万物”的一多系统论和阴阳之道以及汉代流行的元气说,构建了一套庞杂的道教神学整体思维系统。《太平经》认为,宇宙万有,

包括人类,都始自元气。如说:

“元气乃包裹天地八荒,莫不受其气而生。”^①“天地人本同一元气,分为三体,各自有祖始。”^②

“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,常养万物名为财。”^③

夫道何等也?万物之元首,不可得名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小无不由道而生者也。……天行道,昼夜不懈,疾於风雨,尚恐失道意,况王者乎!……王者百官万物相应,众生同居,……相去远,应之近。天人一体,可不慎哉!^④

“天一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也。”“一者,数之始也;一者,生之道也;一者,元气所起也;一者,天地之纲纪也。”^⑤

这里的元气、道、一,是同一系列的范畴。“一”是元气之凝聚;道是元气化生万物的规律,一般被当作元气之本体;道生一就是道外化为混沌之元气,元气分阴阳,阴阳三合为人。道教强调“守一”,认为“一”是“至道之喉襟”^⑥,把握了“一”,也就把握了元气、天地万物以至于人类生灭运化的纲领。而这也正是系统的整体思维的关键。不过,道教更强调阴阳三合,亦即一与三(多)的辩证统一。如说:

“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。天有三名,日、月、星。地有三名,山、川、平土。人有三名,父、

① 《太平经合校》第78页。

② 《太平经合校》第236页。

③ 《太平经合校》第305页。

④ 《太平经合校》第16页。

⑤ 《太平经合校》第603页。

⑥ 《太平经合校》第410页。

母、子。治有三名，君、臣、民。”^①

“故古者圣人深知天情，象之以相治。故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可一无也。”^②

显然，《太平经》认为事物都是由三个要素组成，即阴、阳、中和，故尔“凡事悉皆三相通，乃道可成也。”这种一分为三的观点，只不过是对事物存在状态的现象性描述，如中和，不过是阴阳对立统一的一种状态，并不是一种科学的概括和本质的认识。但是它却打上了老子“三生万物”和《周易》以三爻为一经卦的鲜明印记。

作为救世的早期道教教义，《太平经》旨在“去乱世，致太平”，其理论渊源于《周易》、《老子》、《庄子》及五行学说，其精髓是中和之道。正如今人饶宗颐先生所说：“‘中和’乃《太平经》要义。”^③作为度世的《太平经》，还吸取了《黄帝内经》的思想，建立了一个治病养生的“天人一体”的整体思维体系，与《周易参同契》相互发明，在当时产生过重要影响。由于《太平经》的昌扬，道教内丹养生术得以广泛流行，趋于宋而极盛。唐末五代开始，出现了以崔希范（唐人，生卒年未详）、钟离权（生卒年未详）、吕洞宾（公元798—？）、刘海蟾（生卒年未详）、谭峭（五代道教学者，生卒年未详）、陈朴、陈抟（？—989）、施肩吾（唐道士，生卒年未详）为代表的一批道教内丹理论家和实践家。崔希范的《入药镜》可以说是以天人一体的整体思维指导内炼的代表作。《入药镜》说：

“混沌之始，一气生两仪，二仪生三才，三才者立，则五行备焉，共成八之数。”“吾身岂与天地异哉！亦各得一气而已。”

① 《太平经合校》第19页。

② 《太平经合校》第150页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第61页。

基于此,《入药镜》沿用了《内经》五行配五脏的学说,提出了五行、八卦与内丹学说相结合的炼养体系。它说:

“五行者何谓也?五脏之真义也。心之神,肝之魂,肺之魄,脾之意,肾之志,聚而为丹之用者也。”“乾六,大肠也;坎一,肾也;艮八,膀胱也;震三,肝也;巽四,胆也;离九,心也;坤二,小肠也;兑七,肺脾也。”

“天地生八卦,八卦生乎十干,故甲生乾,乙生坤,丙生艮,丁生兑,庚生震,辛生巽,壬生离,癸生坎,而戊己为之配合,中宫者也。”

然后又以东方为甲乙,代表乾坤;南方为丙丁,代表艮兑;西方为庚午,代表震巽;北方为壬癸,代表离坎。“将震以配乎肝,兑以配乎肺,离以配乎心,坎以配乎肾,坤以配乎脾,夫禀四时以入药于丹田,此所以与天地等久者欤!”^①这种把人身看作小天地,将五行、八卦、天干、四时、四方融为一体,统一于元气的内炼思维构架,成为尔后内丹家们普遍采用的原则。它典型地反映了中国本土宗教的系统思维方式。

四、“一多相即”

西来佛教中国化的最终完成是唐代。其根本标志是禅宗的创立。佛教传入中国以后,经历了一个从依附到独立,再到融合的曲折发展过程。这个过程也是佛教自身异化的过程。就思维的质料言,佛教文化在思想形态方面,以其丰富而卓越的理性思辩,对于住世的世俗化的道教文化和以政治、伦理为主要特征的儒学,无疑是一个重要的补充。它与中国传统文化的融合,有一个结合点。这个结合点就是“中和”。

① 《入药镜》上篇。

中和范畴,是整体思维方式的一个重要内容和特点。中国佛教同样注重整体思维,只不过在现象描述方面不直言天人合一,甚至有的教派还批评儒家的天人合一说。^① 它的整体思维是通过“识”(心)与“法”(现象)、“总相”与“别相”,“一”与“多”、“中观”、“二谛”等范畴表述的。作为佛教哲学的理论基石的“缘起论”认为:世间万物都是由因缘和合而生,都是彼此相依相待而成,不是孤立的存在。因此,从其思维特性看,表现为人生观、价值观、宇宙观、认识论、伦理学等有机结合的浑然性,这与陈兵在“禅与东方思维方式”中所说的大乘中观学派和瑜伽行学派的思维方式一样,“其实是一种认识论、本体论、心性论意义上的天人合一论。”^② 它的“万法唯识”、“一念三千”、“一心二门”、“六相圆融”、“十玄无碍”、“一多相摄”等命题和“中道缘起”论、“六大缘起”论等,都是佛教哲学整体思维方式的反映。譬如南朝梁隋间佛教天台宗创始人智顗(公元538—597年)提出的以禅定观照宇宙万物的“一念三千”说:

“三界无别法,唯是一心作。”^③ “夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已,介尔有心,即具三千。”^④

“三界”指世俗世界的三种境界:欲界,包括色欲、贪欲和财欲等,它分为“六欲天”、“人间界”和“八大地狱”等三个层次。无色界,指一种超越一切男女色及物质束缚的心识世界。色界,是一种介于欲界和无色界之间的脱离了贪欲和色欲的众生世界。“法”,指事物、物质现象。“法界”,泛指各种类别或种类的事物构成的客观物

① 参宗密《华严原人论》。宗密认为,儒家的“自然论”和“天命论”都不能解决人的本质及其来源问题,而且违背儒学本旨,皆“未能原人”。

② 《佛教禅学与东方文明》第四章,第517页。

③ 《妙法华严经玄义》卷二上,《大正藏》第33卷,693页。

④ 《摩诃止观》卷五,转引自《中国佛教思想资料选编》第二卷,第1册,第36页。

质世界。大意是说：大千世界没有任何真实的物质现象，它们都是精神现象“心”的变现。“三千”是言其多。一念三千是说整个宇宙是由不同的法界相互依存缘起的一个复杂的大系统，它的形状、性能都在人的心念之中，换言之，成佛之人的每一心念都同时圆满具足宇宙整体的相貌，同时圆满具足一切事物的全部性能。现实世界是精神现象的产物，所以二者是绝对同一的。这实质是一种先验唯心主义的天人合一的整体思维方式。

又如唐代华严宗的创始人法藏(公元643—712年)所提出的“法界缘起”论。该论把“法界”当作一个包罗万有的“总相”，它大体可以分成精神世界(即“理”或“心”)和物质世界(即“事”或“尘”)。前者是本体，称为理法界；后者是现象，称为事法界。所谓“法界缘起”，是说理法界与事法界互为对方的本原，相互派生。法藏认为，在理法界与事法界之间还有理事无碍法界和事事无碍法界。前者指“理”与“事”法界相互包容、渗透而不相矛盾的法界；后者则是指万事万物也都相互包容、渗透而不相矛盾的法界。他认为四法界之间的关系是圆融无碍(无差别的统一)的。不仅如此，法界作为包罗万有的“总相”，与各具体法界即“别相”，相同事物的同相与不同事物的“异相”，多种事物相结合的“成相”与各具体事物保留自身特性单独存在的“坏相”等六相之间也是相互圆融无碍的。总相与别相、同相与异相、成相与坏相所反映的实际是一与多的统一关系。既然六相无差别，那末一与多也自然没有差别，二者相即相入，一即是多，多即是一。这种思维构架，乃是把矛盾同一性的一面绝对化、化异为同的形而上学的整体思维方式。

第五节 宋明道学的整体思维 及对它的批判总结

宋明道学是适应中国后期封建社会和加强专制主义中央集权制的需要而产生的。它包括理学和心学两大部分。两派间尽管也存在分歧,但无论理学抑或心学,都是以《易》学为根基立说的。一方面,他们的代表人物都是以《周易》的思维方式去营构各自的思想体系,同时又都通过对新的思想成果的实用价值的选择与改造,把《周易》所奠定的思维方式,尤其是天人合一的整体思维方式理论向前推进了一步。

宋明道学或称新儒学。其所以新,就在于它批判地吸取了道家、道教的阴阳、五行和气的学说以及佛教的形上学,扬弃了汉儒的目的论神学,继承和改造了儒家的心性学说,从而形成了一个以维护后期封建专制统治为目的,以儒家纲常伦理为核心,以无极、太极、阴阳、五行、天人、理欲、理气、道器、心性、动静、知行为基本范畴,以易道贯穿其中的宠杂体系。

与宋明道学发生约略同时,王安石因政治革新需要,倡言“新学”。就其思维方式言,继承和发展了荀子、刘禹锡、柳宗元以来的天人学说,亦即用否定方式,表达了以气为本原的既对立又统一的整体思维方式。中经南宋浙东事功学派永康陈亮(公元 1143 1194 年)、永嘉叶适(公元 1150 1223 年)而明代之罗钦顺、王廷相至明末之王夫之,最终完成了对宋明道学的批判总结,从而使传统的天人合一的整体思维方式实现了朴素唯论与辩证法相结合天人统一的整体思维方式的定型。

一、“天人无二”

开创理学的主要代表人物有程颢(公元1032—1085年)和程颐(公元1033—1107年)。程氏胞兄弟同时受业于周敦颐。程颢说：“吾学虽有所授受，‘天理’二字，却是自家体贴出来。”^①时人称其学为“洛学”。洛学以《程氏易传》之义理为圭臬，用天人一体之整体思维方式构建其体系，推重天理而贬斥“人欲”，提倡主静立人极，居敬以事天，主张通过加强人的心性修养，灭除私欲以恢复天人之一。如说：

“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、理、智、信，皆仁也。识得此理，以诚敬存亡而已。……(则)天地之用皆我之用。”^②“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”^③“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。”^④

“仁”是人必备的道德属性。“识仁”就是要认识到人与万物本来就是浑然一个整体。正因为如此，天地的作用与我的作用就同一了。人之身如同宇宙，四肢百骸如同万物，所以他又说：

“人与天地一物也。”“天人一也，更不分别。”“天人本无二，不必言合。”^⑤“若不一本，则安得先天弗违，后天而奉天时？”^⑥

在程颢看来，天人合一是析天人为二而后合，这种合一是人为的。

① ③《上蔡语录》卷上。

② 《河南程氏遗书》卷第二上。

④ 《河南程氏遗书》卷第四。

⑤ 《宋元学案·明道学案》上。

⑥ 《河南程氏遗书》卷第二上。

并不客观。实际上天人同本而一体,何须合?他的这种思维方式,完全泯灭了主客之间的界限。所谓同体,就是同理、同道。程颐说:

“道未始有天人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道。”^①“安有知人道而不知天道者乎?道一也,……

天、地、人只一道也,才通其一,则余皆通。”^②

也就是说,懂得了人道,也便懂得了天地之道。天人同一于理。程颐直说:“圣人与理为一”^③。朱熹亦说:“圣人其形体虽是人,只是一团天理。”^④因为圣人体仁,一般人须灭尽人欲,回复人的本性,实现仁,方可与天为一,可见天人一体论实际是程朱理学所追求的一种人生境界。

二、“理一分殊”

天人同理的哲学概括,就是“理一分殊”。就是说,纷纭万殊的客观世界,原本于同一个天理。程、朱都认为,“理一分殊”之论,始发于张载。张载为了论证封建专制主义等级制的合理性,运用《周易》的整体系统原理,写了一篇明心劝道之作叫作《订顽》,以为铭言,悬于西窗。文中说:

“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞吾其体;天地之帅吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。”^⑤

这是说,天地是万物和人的父母,而人不过是藐小之一物,同与万物处于天地之间。他们都同以天地之性为帅,所以人类是我的

① 《河南程氏遗书》卷第二上。

② 《河南程氏遗书》卷第十八。

③ 《河南程氏遗书》卷第二十三。

④ 《太极图说解》。

⑤ 《张载集·正蒙·乾称》。

同胞,万物是我的朋友。帝王是天的嫡长子,大臣是帝王的家臣,并意味它们都是平等的。“性者,万物之一源”^①,故为“帅”,但天地间万物,“生有先后,所以为天序;小大、高下相并而相形焉,是谓天秩。天之生物也有序,物之既形也有秩。知序然后经正,知秩然后礼行。”^② 这就是说,人类社会之尊卑、贵贱、长幼、大小之殊,都是合于一性的。自然界在这里被人化为伦理道德的异体。张载认为,懂得了这个道理,人就应该“穷神知化”、“存心养性”、“乐天安命”,以完善自己的人格。正是这种万殊本于一性的伦理哲学受到了二程和朱熹的赞扬,成为宋明理学思维的法则。如程颐就认为张载此篇“明理一而分殊”,是“扩前圣所未发”^③,并改《订顽》为《西铭》。程颐也具有理一分殊的思想。如他解释《周易》“睽”卦时说:

“推物理之同以明揆之时用,乃圣人合揆之道也。见同之为同者,世俗之论也。圣人则明物理之本同,所以能同天下而和合万类也。”“物虽异而理本同,故天下之大,群生之众,睽散万殊,为圣人为能同之。”^④

“天下之理一也,涂色殊而其归则同,虑虽百而其致则一。虽物有万殊,事有万变,统之以一,则无能违也。”^⑤

天地间万殊之类,和合统之于一理,万象森然,而惟理为实,这就将张载的二元论的整体思维方式改造为以理为本,统帅万物亦即以存在同一于思维的整体思维方式。明确提出“理一分殊”命题的是二程的弟子杨时。他说:

“天下之物,理一而分殊。知其理一,所以为仁;知其分殊,

① 《张载集·正蒙·诚明》。

② 《张载集·正蒙·动物》。

③ 《二程集》卷五《答杨时论〈西铭〉书》。

④ 《二程集》卷三《程氏易传·睽》。

⑤ 《二程集》卷三《程氏易传·咸》。

所以为义。极其分之轻重，无铢分之差，则精矣。”^①

他把一理与分殊之理的关系比作伦理方面的仁与义的关系，前者是从总体上说，后者是从轻重大小上说，论证了天理即是纲常名教的理论。朱熹则进一步从体与用的角度论证理一分殊的多层含义。他说：

“万物皆有此理，理皆同出一原；但所居之位不同，则其理之用不一。”^②

“盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万殊各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。”^③

“本只是一太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”“不是割成片去，只如月映万川相似。”^④

这里第一层意思是说，一物有一理，理之万殊，故有万物。“总天地万物之理便是太极。”^⑤理一分殊是一理与万理的关系，并非一理与万物的关系。第二层意思是说，理一分殊犹言“体一而用殊”，所谓“物物各具此理，而物各异其用，然莫非一理之流行也。”^⑥理是本体，物是理之发育流行，是一理之殊用。第三层意思是说，理一分殊即一本而万殊，本体是太极，太极包含万理，万理各具一太极。一多相互涵摄，即如佛教所说“一月普现一切水，一切水月一月摄”^⑦，“月印万川”。朱熹把“理”说成是一个绝对的精神本体，一个先验的原则，并以之作为整个自然和社会现象的总根源，的确是客观唯心主义理学整体思维方式的集大成者。

① 《宋元学案》卷二十五，第953页。

② 《朱子语类》卷十八。

③ 《论语集注》卷二《里仁》。

④ ⑤《朱子语类》卷九四。

⑥ 《朱子语类》卷二七。

⑦ 《永嘉证道歌》。

三、“宇宙即是吾心”

然而心学一派却仍嫌不够简易。心学派代表人物陆九渊(公元1139—1192年)就认为朱熹的理论太“支离”,对此他提出了所谓“简易”功夫。陆九渊以为,理学家天理、人欲之论本身就是析心与理为二,又何谈“不必言合”?所以“天理人欲之言,亦不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。”^①他说:

“塞宇宙一理耳。……此理之大,岂有限量?”^②“道塞宇宙非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰柔刚,在人曰仁义。”^③

“(仁、义、礼、智)四端者,人之本心也,天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”^④

“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙。”^⑤“天人之际,实相感通。”^⑥“虽欲自异于天地不可得也。”^⑦

这是说,整个客观世界无非是一个“理”字,其在天地为阴阳刚柔,在人心为仁义。所以人心即是天理,也是整个宇宙,天人不得相异。既然人心即是宇宙,只需收拾精神,解滌心蔽,发明本心,自作主宰,不必它求。这就是心学所谓的“简易工夫”。心学的另一著名代表,明代的王守仁(公元1472—1528年)也持相同观点。他说:

“盖天地万物与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。”^⑧

“人者,天地万物之心也;心者,天地万物之主也。心即天

① 《陆九渊集·语录上》。

② 《陆九渊集·与赵味道》之四。

③ 《陆九渊集·与赵监》。

④ 《陆九渊集·与李辛》。

⑤ ⑦《陆九渊集·年谱》。

⑥ 《陆九渊集·大学春秋讲义》。

⑧ 《传习录》下。

言心，则天地万物皆举矣。”^①“心即理也，是心无私欲之蔽，即是天理，不须外再添一分。”“这心之本体，原只是个天理。”^②这里所说的“灵明”，就是“良知”。“良知是造化的精灵。这些精灵生天、生地，成鬼、成帝，皆从此出。”^③而“天理即是良知。”^④这种“良知”，乃是一种先验的知识和至善的道德观念。认识了良知，也便认识了宇宙世界。

先秦以来，儒、道、释三家显学所谓的天人合一论，至宋明道学蜕变而为天人同理的一体论。这种思维和思维的对象绝对同一，铸就了宋明道学整体思维方式的先验唯心主义性质。

四、“以人道率天道”

明清之际，伴随中国封建社会大变革的历史转机，出现了以黄宗羲（公元 1610—1695 年）、方以智、顾炎武（公元 1613—1682 年）、王夫之等一批以实学相标榜的启蒙思想家。他们将唯物主义的天人合一学说发展为天人统一论。不妨以王夫之为例。王夫之是宋明理学的异端，道学唯心主义的全面批判总结者。对于道学唯心主义天人合一，理一分殊的整体思维方式，王夫之也进行了批判的继承和改造。

首先，王夫之肯定了天的物质属性，批判了程朱理学的天即理论。他说：

“天者，所以主张纲维是气者也。理以治气，气所受成，斯谓之天。”^⑤

“太虚即气，絪縕之本体。阴阳合于太和，虽其实气也，而未可名之为气；其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于此

① 《王阳明全集·答季明德书》

② 《传习录》上。

③ ④《传习录》下。

⑤ 《读四书大全说·孟子·离娄上》。

言之则谓之天。”^①“天地者，实也。”^②

“天之所以为天者不可见，由其博厚、高明、悠久而生物不测也。”^③“天运不息，只此是体，只此是用。”^④

这是说，所谓“天”，就其体来说，它是一种阴阳二气的动态平衡（太和）结构；就其用（功能）来说，它自然无为地生化万物，是万物之本原；就其存在方式来说，它是理与气的统一，体用一原，了无形质，运化不息。它通过具体现象显示其存在。所以王夫之又說：“若夫天，则固显矣。不耀人以明而显之日月，不震人之威而显之雷霆，终古如斯而莫之有易，象可视，声可听，数可循，利可用。”^⑤正因为如此，他批评二程不加分地地“天”说成“理”是“语犹有病”。^⑥

其次，王夫之肯定了“天”与“人”的对立统一关系。他说：

“在天者，命也；在人者，性也。命以器而理即寓焉，天也；性为心而仁义存焉，人也。”“天之与人者，气无间断，则理亦无间断，故命不息而性日生。”^⑦

“道一也，在天则为天道，在人则为人道。”^⑧“天之化裁人，终古而不测其妙；人之裁成天，终古而不代其工。”^⑨

“天之用在人，人之体无非天。天至虚而实，人实而含虚。声色、臭味、父子、君臣、宾主、贤愚，皆天理之显现而流行，非

① 《张子正蒙注·太和》。

② 《读四书大全说·孟子·尽心上》。

③ 《读四书大全说·中庸》第一章。

④ 《读四书大全说·中庸》第二十六章。

⑤ 《尚书引义·多士》。

⑥ 《读四书大全说·孟子·尽心上》。

⑦ 《读四书大全说·孟子·告子上》。

⑧ 《读四书大全说·中庸》第二十二章。

⑨ 《尚书引义·皋陶谟》。

空之而别有天也。”^①

这是说，天人关系是天命与人性、体与用的辩证关系。理与气、性与命、用与体是一致的，它们统一于“道”。天并非抽象之物，人之情感好恶、伦常、智愚等都体现了客观性的天道，天人虚实相涵，不可相无。但是天人职分不同，天地阴阳之化，生成万物以滋养人类，制约、规范人类，其功能神妙莫测；而利用天然条件，官天府地、“裁成辅相之，则阴阳可使和，五行可使协，彝伦可使叙，赞之以大其用，知之以显其教”^②，这就叫“人之裁成天”。质言之，“自然者天地，主持者人”。^③天人之际，原是对立中的统一。其三，王夫之提出了“天居一以统万，圣合万而皆一”^④的命题，完善了朴素的唯物辩证法的天人合一的整体思维方式理论。王夫之说：

“君子以人事天，小人以鬼治人。以人事天者，统乎大始，理一而已。理气一也，性命一也，其继也，合于一善而无与为偶。故君子奉一以为本，原始以建中，万目从纲，有条不紊，分之秩之，两端审而功满天下。”^⑤

这是对整体思维的高度而绝妙的概括。在王夫之看来，客观世界是一个纷然万象的统一体，君子以人事天，当奉一以为本，从万中把握一，从杂中把握纯，以一驭多。关于“一”与“多”的统一性，王夫之说：

“由一而向万，本大而末小。本大而一者，理之一也；末小而万者，分之殊也。理为其同，道之所以统于同；分为其殊，人之所以必珍其独。”^⑥“且大学之教，理一分殊。本理之一，则众

① 《张子正蒙注·乾称》下。

② 《读四书大全说·论语·卫灵公》。

③ 《周易外传·复》。

④ 《尚书引义·咸有一德》。

⑤ 《周易外传·系辞传下》第四章。

⑥ 《尚书引义·泰誓》上；

善同原于明德，故曰‘明德为本’。因之分殊，则身自有其身事，家自有其家范，国自有其国政，天下自有其天下之经。本统乎末，而由本向末，茎条枝叶之不容夷也。”^①

在他看来，所谓“一”，乃是“道”或“理”的异名，是指事物的普遍（一般）规律，而“万”、“多”，乃是指具体事物之理，亦即具体事物的规律。如是，则“一”与“万”（“多”）就是一般与个别，普遍与特殊的关系。所以王夫之说：“兼之者富，合万于一；一之者纯，一以贯万。”^②一与万的关系是“一含万，入万而不与万为对”^③，即一在万中，一与万并非绝对对立。这就叫作“天居一以统万”。这无疑是一种朴素的唯物论和辩证法思想。那末，人又应该如何对待这种关系呢？王夫之认为人应该通过万殊的具体事物去把握“一”，认识事物的普遍规律，亦即他所说的“珍其独”，把握天地之“大本”、“大经”、“大体”、“纲宗”。他说：

“言有纲，道有宗；纲宗者，大正者也。故善言道者，言其宗而万殊得；善言治者，言其纲而万目张。循之而可以尽致，推之而可以知通，传之天下后世而莫能槌其瑕璺。”^④

“不倚之谓中，得其理而守之，不为物迁之谓正。中正，则奉天下之大本以临事物，大德审而物不能外，天下之道贯于一矣。”^⑤

“以实理为学，贞于一而通于万，则学问思辨皆逢其原，非少有得而自恃以止也。

从认识论的意义讲，王夫之认为，作为认识主体的人，只要居中贯一，万目从纲，贞于一而通于万，奉天下之大本以临事物，就可以纲

① 《读四书大全说·大学传》第十章。

② 《张子正蒙注·至当注》。

③ 《老子衍》。

④ 《宋论》卷十。

⑤ 《张子正蒙注·中正》。

举目张，循之、推之、致之、分之、秩之，左右逢原，有条不紊，得万殊之理，把握矛盾的本质而成就改造天下的功业。这里反对了认识方法上的支离、敷浅、主观性、表面性和片面性。尤其是，王夫之对庄子“参万岁而一成纯”这一相对主义命题进行了辩证的改造。“参万岁而一成纯”出自《庄子·齐物论》：“众人役役，圣人愚喑。参万岁而一成纯，万物尽然而以是相蕴。”大意是说，凡人终日汲汲于利害得失之间；圣人则相反，不计毁誉，“忘言忘知”，浑朴处世。万物周流不息，根本无法把握常则，更无从描述，故只能“以天为府”，将是非、毁誉混一于天，以浑沌对付昏乱，泯灭昏乱，听其自然。于是就会体悟：多少年来的人类社会和自然界的万物尽管变动不居，但无不浑同蕴合于道。道即一切，一切皆道，这就是庄子天人合一整体思维的相对主义实质。王夫之指出：

“庄生云‘参万岁而一成纯’，言万岁亦荒远矣。虽圣人有所不知而何以参之？乃数千年内见闻可及者，天道之变，物理之不齐，升降、汙隆、治乱之数、质文、风尚之殊，自当参其变而知其常，以立一成纯之局，而酌所以自处者，历乎无穷之险阻而皆不丧其所依，则不为世所颠倒而可与立矣。……变者，岁也；不变者，一也。变者，用也；不变者，体也。岁月寒、暄、晴、雨异，而天之左旋，七曜之右转也一；手所持之物，足所履之地，或动或止异，而手之可以持，足之可以行也一。唯其一也，是以可参于万世。”^①“参万岁而一成纯，所为贵一也。”^②

万岁荒远，无据可征，“何以参之”？这是批评庄子的唯心论。王夫之认为，所谓“参万岁而一成纯”，应该是从见闻可及时的空范围观察事物的变化，从中抽象出一般的规律性认识，即于变中求常，而后奉“常”（“不丧其所依”）以处“变”（“历乎无穷之险阻”），用“纯”

① 《俟解》。

② 《庄子通·知北游》。

以驭“杂”，执“一”以统“万”。换言之，贵在从整体上把握。这也即是从个别到一般，再从一般到个别的认识方法论。同时，王夫之又批评了老子“一生二，二生三，三生万物”的整体思维，并把它同《易传》的整体思维作了区别。他说：

“彼之析一以二，游一于三者，侈数广而执一狭。狭于执一，侈于生三，而放以之于万，以自广而狭天下，则始之局是以小，规模以隘，而不足以资始；终之而蔽，蔽而穷，而不足以成终。不知大备之谓一者，其贼道固必至于斯也。”^①

“道一而已矣，一以尽道矣；道非大而一非小，不得曰‘道生一’。一该万矣，万为一矣；二亦万之二，三亦万之三，万乃一之万，不得曰‘一生二，二生三，三生万’。”^②

“老氏仅有其一端之知，而曰‘曲则全’，其劣著矣。……执一废百，毁乾坤之盛，而骄为之语曰：‘先天地生’，夫孰欺！”^③ 贵一但不执一，执一就是认识上的主观片面性。其实质是割裂一与万的辩证联系，是“执一废百”的“贼道”理论。王夫之认为，事实上，“一该万矣，万为一矣”，“常一而变万，变万而常未改一”^④，“万乃一之万”，“一”与“万”是一般与个别的对立统一关系。所以他又指出：

“故圣人之与异端，均言一矣。彼曰‘归一’，此曰‘一贯’；彼曰‘抱一’，此曰‘一致’。抱以归者所终也，处后而从治之绩也；贯以致者所始也，处先而制法之主也。”^⑤

也就是说，道家言“归一”、“抱一”，是从多致寡，主张“万变而不出吾宗”，以客观去附会主观；“一贯”、“一致”则是“万目从纲”，主张

① 《尚书引义·咸有一德》。

② 《尚书引义·咸有一德》。

③ 《周易外传·系辞传上》。

④ 《周易外传·说卦传》。

⑤ 《周易外传》卷六。

“参其变而知其常”，以主观去反映客观。王夫之在这里明确地指出了两种整体思维方式根本不同的哲学基础。他认为，先秦道家老庄（“异端”）是唯心主义和形而上学的；而他自己的学说则是“圣学”，是与老庄根本对立的，王夫之对《老子》哲学的批评，无论是从整体论、方法论或是从认识论的角度看，都体现了他的唯物论和辩证法的科学精神。但也存在对《老子》哲学理解偏激的一面。

王夫之“天居一以统万，圣合万而皆一”的天人辩证统一的整体思维方式论，是自《易传》以来，在批判老、庄、佛教和宋明道学的基础上所获得的最高成果，也是中华民族古代天人合一的整体思维方式的最高理论形式。事实上，道家所谓的“执一以为天下式”，佛教的所谓“万法归一”，道学的所谓“理一分殊”的整体思维方式，都是以“一”（道、法、理）为派生万物的绝对的精神本体，尽管其中包含了不同程度的合理因素，毕竟是不科学的。王夫之的贡献在于继承和发展了传统的“气一”论，从根本上改造了道家、佛家、道学家们的“道一”论，从而实现了思维方式上的唯物主义超越，启迪了后来思想家们的智慧，成为今天思维方式现代化的一个重要的中间环节。

第三章 奉常处变——循环思维

日月随天旋，疾迟与天谋。
寒暑自有常，不顾万物求。
蜉蝣蔽朝夕，蟋蟀疑春秋。
眇眇万古历，回环今几周。

这是北宋政治改革家、著名的“唐宋八大家”之一的文学家、诗人王安石的“即事”诗。这首诗的大意是说天地的运转，岁月的更迭，是按照自然的常道进行，不以人的意志力为转移的。亘古以来，循环无端，这便是天道。无独有偶。唐代著名诗人白居易（公元772—864年）在他的“放言”诗里也表达了大致相同的思想：

世途倚伏都无定，尘网牵缠足未休。
祸福回还车转毂，荣枯反覆手藏钩。
灵龟未免刳肠患，马失应无折足忧。
不信君看奕棋者，输赢须待局终头。

人生的荣枯、祸福，循环往复，如同猜中指的游戏一样，无休止的变幻不定，失蹄不见得折足，灵验也难保自身，一切都听凭自然。又如同下棋一样，总是一输一赢，彼此轮回。

前一首显然继承了儒家荀子《天论》的思想；后一首则明显地是《老子》“祸福无极”观点的生发。前者言天道，后者言人事。但所表达的则是一种奉常处变的循环思维。由先秦至于唐宋以来的循环思维传统，早已沁入人心。不仅反映在诗词中，更主要地在人们的处世哲学中得到反映。所谓身、家、邦、国、天下，都是在生死、荣辱、兴衰、强弱、分合、兴亡中循环。如同南朝齐

人张融的《白日歌》所说：“白日白日，舒天昭晖。数穷则尽，盛满而衰。”这种“数穷则尽，盛满而衰”的循环观念，正是源于中国古老的《周易》的爻变规则。也正是这种物极必反的爻变规则，经过道、儒以至尔后释家的共同发展和熔铸，形成了具有民族特色的循环思维方式。

第一节 先秦道家、儒家的循环思维及其整合

先秦时期的“百家争鸣”，是中国文化史上第一个黄金时期。以孔子为代表的儒家，以老子为代表的道家从各自的主体性出发发掘《周易》奥旨，阐述循环观念，至《易传》综罗百家，标志着先秦时期循环思维发展的逻辑终结。

道家从否定方面对《易经》中循环思想加以发挥，形成了道家一派的循环观。它有别于其他学派的独特视角，成为铸造整个中华民族循环思维方式一个不可或缺的重要方面。因此，充分注重道家的循环观念及其特色，有助于我们把握道家在锻造中华民族循环思维方式方面的特殊贡献及其地位，有助于把握中国人循环思维方式产生、形成、成熟的历史轨迹。

一、“独立而不改，周行而不殆”

先秦道家创始人老子，有见于“飘风不终朝，骤雨不终日”的自然现象，有感于“社稷无常奉，君臣无常位”的社会现象，通过深刻的哲学反思，建构了一套以“道”为核心的，封闭的循环变动的理论体系，并从中提炼出贵柔守柔，防止转化的处世方法。从而成为从道家世界观、方法论的维度继承、发挥并发展《周易》思想方法的始作俑者。同时也为尔后道家易文化循环思维方、式的发展奠定了理论基础。

首先，他认为“道”是运动的，其轨迹是反复，所谓“反者道之动”。一切事物都处在相互对立之中，而一切对立都要发生转化，即向着自己的对立面运动。这一命题被当作一条重要的思维原则。他给其最高哲学范畴“道”赋予的主要涵义是“逝”。他说：

“大曰逝，逝曰远，远曰反。”

“大。是指道。这里的“远”，透露出一个个中消息，即不远则不返，这里包含着运动。因为不运动就不能“远”，不远就不能“返”回到原来的出发点。

但这一转化过程不是一蹴而就的。它有一个由小到大，由渐而著的变化发展过程，必须经过相当的时间。他说：

“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”

参天大树，由毫末之种长成；九层高台，由一层一层土堆垒而成；只有迈开双步，一步一步地走，才有可能成就千里之行。这是说，事物必经长足发展，经过一个量的扩张、积累过程，才能转化为其反面，产生性质的变化。即他所谓的“物壮则老。”又说：

“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。”

这里的“盈”、“锐”是表示事物发展达到一定程度，当事物的继续发展一旦超过这个限度时，就转向其反面。

其次，老子关于对立面之间相互转化的思想也带有循环论的色彩。他说：

“故物或损之而益，或益之而损。”

损益相互转化似乎并不是由于内在的原因，而完全是外在的偶然的因素使然。最为典型的是“祸福相因”的思想。论者一般认为，这是朴素辩证法。而在我们看来，究其实质，它是一种循环论。他说：

“祸，福之所倚；福，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。”

祸福、正奇、善妖，一正一反彼此互转，犹如轮环，没有谁能知道端的。他认为，一般人对这个问题是迷惑不解的。《淮南子·人间训》中有一则“塞翁失马，焉知非福”的故事，正是这一思想观念的绝好契证。

塞翁丢失了一匹马。邻居们也为之非常惋惜，遂都来劝慰。塞翁却说：“怎见得这不是福呢？”几个月后，那匹马不仅回来了，还带回许多匹匈奴马，人们闻讯，都来祝贺。塞翁却说，“怎见得这不是祸呢？”不久，他的儿子因骑马不慎摔折了大腿，邻居们都来安慰。塞翁却说，“怎见得这不是福呢？”一年后，匈奴大举入侵，壮丁都上前线作战，十之八九都战死在疆场。而塞翁的儿子却因跛脚腿残没有上前线作战而保全了性命。

应该说，这种祸福相因的思想对于只知祸就是祸，福就是福，祸福不能相互转化的形而上学来说，是具有进步意义的；但是对立双方的相互转化必须要有内在的根据（内因）和外部条件（外因）。其中首要的是内在根据。把祸福的相互转化完全归结于外部偶然因素，最后走向“孰知其极”，就必然陷入循环论和宿命论的思维陷阱。看来，塞翁是深谙循环思维之道的。同时也表明，这一思维方式很早就制约着人们对世界的观察和认识。

老子不仅主张变即“逝”、“反”，而且认为道“独立而不改，周行而不殆”，是周流六虚而不停歇，循环变动而不改常道的超越时空、超言绝象的绝对本体。有限的天地万物都是由这个“道”所产生的。

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆。”

守住此生天生地之母，就能执御天下万物，没有穷尽。又说：

“天地之间，其犹橐籥与？”

天地如同一个密闭的风箱。它是由道产生的，天地万物都围绕这个轴心而循环变动。

在老子的整个思想体系中，“道”是逻辑起点，中经天地万物的发展，最后又回归到“道”。因而道又是逻辑终点。从而构成一个以道为起点和终点的循环封闭的体系。一部《老子》就是描述作为绝对本体之“道”的循环变动的轨迹：

“朴”“朴散则为器”“器”“复归于无物”“无”

(道)—————(万有)—————(道)

这样，“朴”散则为“器”(万物)，“道生一，一生二，二生三，三生万物”当万物“化而欲作”时，则“镇之以无名之朴”。以此来保住纯一之“道”。又说：

“万物并作，吾以观其复，夫物芸芸，各复归其根。”

万物为“道”之子，万物的运动变化，最终都要回归到道，而我则静守此道以观万物之复其根。

第三，基于此种认识，他得出了贵柔守柔的方法论。他说：

“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。”

既然事物的运动变化是一个轮转循环，超过了极就会向着相反的方面转化，故保有不盈(虚)，就可以不向反面转化。所以，他的方法是“柔弱胜刚强”。因为“骨弱筋柔而握固”，如婴儿骨弱筋柔而抓握却非常牢固。故：

“将欲喻之，必固张之，将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”

要将它灭亡，必先使之强大，强大之后，必会灭亡。事物发展太过，必走向反，走向复。所谓：“柔弱胜刚强”并不是不要转化，而正是为了反败为胜，为了转化。这是对自然界，喻张、弱强，人类社会兴废、夺与的循环变动，轮环转化的直觉体悟，是“吾以观其复”的理论概括和总结。同时，从理论继承角度言，这种方法论与处世哲学又是对《周易》“韬晦之计”的继承和弘扬。《周易·明夷》六五：“箕子之明夷”。记载的是一则历史故事。箕子是殷商贵族，纣王叔父。曾劝谏纣王，纣王不听，将他囚禁。他

为避免一死，保全性命，在狱中佯狂。这种以柔克刚的思想方法，在老子所处的乱世，通过老子得到充分的发挥，正是势所必然。

二、“得其环中，以应无穷”

庄子继承老子“反者道之动”的思想，十分强调世界万物的变动不居。他说：

“道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一盈，不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。”^①

大道无终无始，万物有生有死，不依靠其形态；万物虚盈变化，不以固定的形态为其位。时间如流水一般一去不复返，它的运动变化是不可止遏的；事物的消失，生长，充实、空虚，是循环无端的。这是在阐述大道和万物的道理。万物的生长变化，犹如骏马奔驰般有节奏。没有事物运动而不发生变化的。事物没有什么时间不在与时迁移。这就是说，万事万物，整个宇宙都是一个变化的大流，绝对静止的事物是不存在的。这种变化有一个过程。即他所说的“道隐于小成，言隐于荣华。”^②

但他在此基础上进一步发展了老子的思想，主张齐一“物论”以运动的绝对性来否认相对静止，泯灭事物之间的界限，他认为：

“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。”^③

这是说，一事物与他事物的区别是相对的，任何事物都包含着他物，都是他物。故他认为万物“方生方死，方死方生；方可方不

① 《庄子·秋水》。

② ③ 《庄子·齐物论》。

可，方不可方可；因是因非，因非因是。”生与死，可与不可，是与非等都没有原则的界限，“臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐”。^①臭腐与神奇相互轮转。否定了事物的相对静止，事物的稳定性和差别性也就无法体现出来。他进而加以发挥说：

“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”^②

世界有个开始，当然就有个未曾开始的开始，有未曾开始的未曾开始的开始；世界存在有，也存在无，当然就有未曾存在有无，有未曾存在的未曾存在有无。究竟是鸡生蛋，抑或是蛋生鸡，在这里陷入了永恒的无穷的循环。此种变动，如车轮一般运转没有止息。庄子的这种思想，对尔后的玄学产生了至深的影响。

道强名之为“大”，它的运动是一个不朽的循环。他赋予道“无终始，终则复始”的特性。他说：

“（道）渊渊乎其若海。巍巍乎其若山，终则复始也。”^③

“随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。”^④

物极必反。到达极致之后必然回到原来的出发点，这是事物发展固有的规律。但是他又说：

“谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”^⑤

在庄子看来，道是以自身的循环无端为其存在方式的。所以，道可以说是随时处于开始和终结的状态中，但却不是开始和终结本

① ③ 《庄子·知北游》

② 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·则阳》。

⑤ 《庄子·知北游》。

身。这是对老子“独立而不改，周行而不殆”的具体化和发展。他还认为，循环之道体现于一切事物和过程之中。譬如：死生就是一种气化循环。他说：

“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。或为之纪而莫见形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷，非是也，且孰为之宗？”^①

“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪？人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。……故曰通天下一气耳。”^②

人物之生，是天地之气“交通成和”的结果。而生的归属就是死。生与死循环相续不断变化，谁也难以把握它们的奥妙。万物都统一在生死的变化中。生死是“反复终始，不知端倪”^③的。生是死的结束，死是生的开始，死生相继如昼夜循环相代。中国本土文化向来没有讲死后的状况，也不讲来世。庄子此一思想的理论基础是他的气化论。也就是说，死生循环，也就是气的聚散循环，这是他依据气之聚散观借黄帝之口表达的死生循环观。

《庄子·至乐》中有一个故事说：

庄子的妻子死了，他不仅不哭泣，反而“鼓盆而歌”。前去凭吊的惠施对庄子进行了批评。庄子回答说：当她刚刚去世之时，我何尝不悲伤！然察其本始则无生命，不仅无生命，连形体也没有，不仅没有形体，连气息也没有，以后掺杂在若恍若惚、若有若无之间，才变为有气息、有形体、有生命。现在她又由有生命的实体变化为气（死亡）。这种演变过程，就象春夏秋冬四时的循环相

① 《庄子·田子方》。

③ 《庄子·大宗师》

代一样，想到她此时此刻正安然地睡在天地这个大房间里，而我却在旁边放声大哭，那不是不明天命吗？

因此，只有象他那样，“不知悦生，不知恶死”“不忘其始，不求其所终”。这种“不以心捐道，不以人助天”的人，才能称为“真人”。这则寓言不仅表明其死生观是循环的，同时也表明，人由气凝聚而有生，死后又散而为气，这种更深刻的循环思想。

在庄子看来，一切都是道的变现，道就存在于它所变现的死生现象之中。“物方生方死”，富贵、善恶、是非、美丑都是相对的，没有常住性，也没有质的规定性，惟有“道”才是永恒的实在。他看到了对立和转化，但却企图用无待的“道枢”去超越一切对立，取消一切转化，实现绝对的统一。他得出的结论是：

“彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢，枢始得其环中，以应无穷。”^①

把握了万物齐一的“道枢”（“环中”），就可以应对无穷。奉常以处变，这就是他由循环观而导出的方法论。

庄子通过发挥老子“反者道之动”，“独立而不改，周行而不殆”等思想，得出了齐物我、齐是非、齐彼此的世界观和“得其环中，以应无穷”的方法论和处世哲学，更进一步地深化、发展了老子的循环观，对后世哲学、文化产生了较大的影响。尤其是道教的气化飞升说，佛教的因果轮回说，都与之有思想上的联系。在另一方面，它又成为尔后士大夫知识分子不与当权者合作，以“不谴是非”，隐居避世进行抗争的一种精神凭藉。

① 《庄子·齐物论》。

三、“五百年必有王者兴”

儒家以孔孟为代表，从肯定方面对《易经》循环变动思想加以发挥，形成了儒家一派的循环思维方式。先秦儒家循环思维方式的形成，为尔后《易传》对儒道思维方式进行整合，以及宋明理学循环思维方式的形成都提供了重要的思想资料。

儒家学说创始人孔子思维方式的核心是“中庸之道”。所谓“中庸之道”，从方法论意义讲，就是“允执厥中”、“无过无不及”，恪守中道，把事物的变化尽量限制在“损”与“益”的圈子里，不使它突破儒家的礼仪规范。尤其在社会历史观方面，孔子看到了西周末年“高岸为谷，深谷为陵”的社会大变化，认为诸侯僭越是“天下无道”，希望回复到理想的东周盛世。他看到了“四时行焉”的天道循环，崇奉“天行健，君子以自强不息”的《周易》精神，深信人的力量可以“弘道”，从而扭转历史的车轮，由春秋之乱回复到东周之治。他说：

“如有用我者，吾其为东周乎！”^①“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”^②

“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”^③

人的努力表现在两方面。一方面是宣传、弘扬周道，既然“周监于二代，郁郁乎文哉”^④，“周之德，其可谓至德也已矣”^⑤，为什么不回到至德之世去呢？另一方面是在“克己复礼”方面以身作则。

① 《论语·阳货》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·泰伯》。

以仁为己任；衣食住行，约之以礼；“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至”^①，鞠躬尽瘁，死而后已。孔子的复古理想是：

齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道。^②

当时的齐国基本上实现了从奴隶制到封建制的转变，封建经济比较发达；鲁国封建经济发展则比齐落后，西周奴隶制传统在鲁国保存得较为完整，所谓“周礼尽在鲁矣”。孔子提出“齐一变，至于鲁”，就是要将新的齐国变为保守的鲁国；而“鲁一变，至于道”，就是再将守旧的鲁国变为兼备文武之道的东周王朝。这就是孔子的有步骤分阶段地在东方复兴周礼的方案，也是他一生惶惶然劳碌奔波的梦想。他并非不主张变，只不过不是向前、向上，而是向后、复返于初。孔子出身于殷贵族，处于纷争的乱世，未免引发思古之幽情。

孔子的复古理想实际上是希望由乱到治。他把理想不能实现归结为“命”。认为河不出图、洛不出书，凤鸟不至，梦不见周公，都是道穷的征兆。但是穷极而返。被尊为“亚圣”的孟子，进一步将孔子的复古思想作了理性的升华。他说：

“由尧舜至于汤，五百有余岁。……由汤至于文王，五百有余岁，……由文王至于孔子，五百年有余岁。”^③

看来，历史是有规律地周而复始的循环。由此他得出一个著名的结论：

“五百年必有王者兴，其间必有名世者。”^④

每隔五百年必有圣明的君主降临于世。社会历史经过五百年就要出现一次盛世。人类历史被看作是一个有规律的循环过程。而“由周以来，七百有馀岁矣。……如欲平治天下，当今之世，舍我

① 《论语·述而》

② 《论语·雍也》

③ 《孟子·尽心》下。

④ 《孟子·公孙丑》下。

其谁也？”从周亡以来，有七百多年，而没有圣君临世，“我”就是当今之世平治天下的“王者”。这种“舍我其谁”的气魄，固然渗透了强烈的主体性，表现了儒家的一种社会责任感，但它所凭借的历史循环论则显然是主观附会。

四、“始则终，终则始”

被宋儒列为儒学左道的荀子也有“古今一度”的思想。其所著《荀子》渗透了较浓的循环思维色彩。

首先，在自然观方面，荀子持天道循环论。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”^①天地间的万物就是在“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施”中产生、发展、转化的。这种循环的自然观，对他的历史循环论具有深刻的影响作用。既然“天有常道矣，地有常数矣”，那就应该“君子道其常”，^②因为人类社会也是循环变化的。他说：

“天地始者，今日是也。”“百王之道，后王是也。”^③

“千岁必反，古之常也。”^④“古今一度也，虽久同理。”^⑤

在他自来，人类社会的历史是一个循环往复的运动过程，没有本质的变化。今天是昨天的结束，也是明天的开始。任何一点既是起点，也是终点。故君子欲审众人之情实，只须从一个人（己）开始；欲察天地之始，只须考察现在；欲度先王之道，只须察示后王即可。因为天地自然的运动变化，人类社会历史的演进，是“千岁必反”。这一不变的常则贯穿于社会历史过程始终，支配整个自然界和人类社会，不依人的意志为转移。这个法则即是他所

① ④ 《荀子·天论》。

③ 《荀子·不苟》。

④ 《荀子·赋》。

⑤ 《荀子·非相》。

说的“礼”。他说：

“以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰矣。……君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”^①

君臣父子兄弟夫妇之礼。从开始到终结，从终结到开始，和天地的文理相同，与万世的长久相同，这就叫做大的本元。既然“礼”是超越时空的根本，整个人类社会也就是在一个无端的“环”里运动不息的了。整个人类社会的历史也就是这样一种不朽的循环。由此封建社会之“礼”制也就成为一种永恒合理的制度。

五、“复，其见天地之心”

《易传》是战国秦汉之际运用、发挥《易经》思想，总结先秦循环思维的重要哲学著作。

《易传》认为，《易》是一部讲变化的书：

“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。……《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。”

《易》是以阴阳推移转化，周流变易于六爻位之间来追原阐明事物变化的始终，《易》道就是变化之道，故它多次提到“道有变动。故曰爻”，“爻也者，效天下之动者也”，“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者立本者也。变通者趣时者也。”“天地变化，圣人效之”“爻者言乎变者也”。以

① 《荀子·王制》。

爻为变，唯爻为变，这是导致汉易象数之说的重要的思维要素。

《易传》又对《易经》中反复的思想进行了发挥，《易传》云：

“反复其道，七日来复，天行也。……复，其见天地之心乎！”^①

由反而复为进，由复而反为退。而“反复其道，七日来复”是天地自然运动变化的规律，由此看来，回复为天地之根本法则。又说：“无往不复，天地际也”。^②所谓过往的事物，没有不复反回来的。所以，天地相接。往来反复，变在其中。《系辞传》上说：

“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁生焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以承信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。”

宇宙的自然运行正是日月寒暑屈伸的往来循环。故《系辞传》下云：

“易穷则变，变则通，通则久。”

变化达到点谓穷。穷则变，变则通，通则恒久。这是由变易循环带来的恒久观。人们往往追求物的经久耐用，追求社会的恒常稳定，即是这种思想在现实生活中的体现。《易传》这样解释变化：

“变化者，进退之象也”。“阖户谓之坤，辟户谓之乾。一

阖一辟之谓变，往来不穷谓之通”。

变化就是既进（由返而复）而退（由复而返），退而复返，反反复复，一阖一辟。一阴一阳之谓道，乾坤为《易》之门户，而“阖户谓之坤，辟户谓之乾”，故变通为《周易》之第一要义。而进退反复发生的过程是积，渐：

“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善

① 《易传·复·彖传》。

② 《易传·泰·彖传》。

而无益，而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶”^①。

善积而成名，恶积而灭身，此为事物发展之必然。又：

“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”^②

质变是量变的必然结果，量变是质变的必要准备。只有经过一定程度的量的积累，才有可能发生反复的变化。

这种进退反复发生的内在根据是阴阳相交，刚柔相推；。《易传》云：

“一阴一阳之谓道。”“刚柔相推而生变化。”

所谓“一阴一阳”，即表示两个对立面的相互依存、相互转化；所谓“刚柔相推”，即表示两个对立面的相互推移。相互推移即既相吸引又相排斥。这种矛盾双方既对立又统一的状况是事物循环变动的真实原因。知道了事物循环变动的哲理，必然引申出防止危亡的“中道”方法论：

“易之兴也，其当殷之末世，周亡盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。”

“子曰：‘危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。’”

君子时常以危亡之念警醒自己，“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，“惧以终始”，方可安身保国，这就是《易》所揭示的要旨。因此，易是天下之至道，是指导崇德广业的门径：

“子曰：‘易其至矣乎，夫《易》圣人所以崇德而广业也。

① 《易传·系辞下传》。

② 《易传·文言传》。

知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”

《易》中行于天地之间。倘能循此蕴养善性，就能进德修业，达于至善：

“履和而知，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，升居其所而迁，巽称而隐。”

“子曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎？有不善，未尝不知，知之，未尝复行也。’《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉。’”

履通“礼”，顺和人情，谦虚待人则德业光明。复卦以一阳位于群阴之下，却能迷途未远旋即回复，方有阳极之日。既要惩忿窒息，克己复礼，又要进德修业，困穷磨心，坚持不懈地进行道德修炼，方可成就大业，“复，德之本”。颜回（前 521—前 490）即是“不远复”，扎扎实实进行道德修养的典范，因而受到孔子的赞赏。中道方法论吸收了先秦以来儒道思想，正如《系辞传》上所言：

“乾以易知，坤以简能。……易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”

《易》的道理非常简易，却能包含天下的道理。若能了知天下之理，则可以与天地参，而成就不朽的名位，这种思想显然来自儒家思孟一派的参天地万物之化育的乾道精神。

《易传》以《易经》为基础，批判地总结了先秦以儒道为主的循环思维方式成果，实现了儒道思维方式的整合。儒家循环思维弘扬的是以积极进取为主旨的易文化传统，具有直面现实和人生的特质。道家循环思维标举的则是以消极退让为归趣的易文化传统，具有规避现实和人生的特质。两家同源於易道循环，而分途发展，《易传》则又重新实现了易道的“殊途同归”。重申“刚柔相推”“一阴一阳”“一阖一辟”的相互对立统一的运动机制在循环中的均等地位，阐扬了易道中和，儒道中和的易文化特质，成

为上继先秦易文化，下开宋明新理学循环思维的重要中介。

第二节 秦汉黄老道家、道教与佛教的循环思维

汉唐之际，道家思想勃兴，道教形成创立，佛教教义播衍，中国易文化传统步入一个新的发展时期。随着儒、道、释三家论难与纷争，易文化循环思维方式也得到了进一步的巩固，出现了更为系统化，理论化的循环思维模式，为宋明时期循环思维方式新的整合奠定了基础。

一、“阴阳相贯，如环无端”

战国末年秦汉之际的《黄老帛书》在新的历史背景下对老子“独立而不改，周行而不殆”的思想作了进一步的发挥。

它认为“道”是客观事物本身所固有的规定性，具有客观性。

“四时有度，天地之李（理）也。日月星辰（辰）有数天地之纪也。三时成功，一时刑杀，天地之道也。四时时而定，不爽不代（忒），常有法式，……一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始。”^①

日月星辰的运行，春夏秋冬的更替，都是有度数可循，有法式可遵，终而复始的，这是对当时天文历算科学成就的理论总结。

它进一步推广而至社会生活领域。

“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”^②

① 《经法·论约》。

② 《经法·四度》。

“极而反者，天之性也。”^①

物极必反，盛极而衰不仅是天之性，而且是入之道，是天地人共同的规律。由此他提出了一套认识，运用事物规律的方法论。首先，在认识规律上，它指出：

“故唯执[道]者，能上明于天之反，而中达君臣之半（畔），富密察于万物之所终始，而弗为主，……然后可以为天下正。”^②

认识掌握规律必须去掉成见，私心，才能明了天道人道终始往反的必然性。抓住了“天稽环周”，“时反以为几”的根本，亦即事物矛盾转化的法则，就能掌握事物运动的规律。

其次，在运用规律上，它认为必须掌握事物变化的转折点，必须“审时”，“守度”。

“明明至微，时反以为几。天道环[周]，于人反为之客。……可作不作，天稽环周，人反为之[客]”^③

“黄金珠玉臧积，怨之本也。女乐玩好燔材，乱之基也。”^④

事物发展转化中的关节点或“度”，是至微而又显的客观实在。天道独立不改地运行，人若遵循天道而行，善于利用时机和条件，人就可以利用天道为自己谋利益，获得主动权；反之，若不善于利用条件，掌握火候，人则会受到天道的制约和支配，处于被动地位。过极失当，必会招致祸患。

在《帛书》的哲学思想中，这种有规律的整体循环变动又夹杂着新旧异质的更陈代谢，并非一定是“反复终始”。它在谈到对待新旧事物矛盾的转化时说：

① 《经法·论》。

② 《经法·道法》。

③ 《十大经·姓争》。

④ 《经法·道法》。

“不臧故，不挾陈。乡者已去，至者乃新、新故不翬，我有所周。”^①

新旧事物的转化是必然的，因此对旧事物不应当留恋，而应以积极的姿态迎接、拥抱新事物。从这一点而言，《帛书》的思维高出《易传》和《老子》，将循环思维提高到一个新的水平，尽管只是滴水一斑，但为后来循环思维的发展提供了有价值的思想资料。

成书于战国秦汉之际的《黄帝内经》，对我国古代阴阳五行说作了充分论证。《黄帝内经》包括《素问》和《灵枢》两部分，是我国现存最早的医易会通的宝典。它从医疗理论和实践相结合的角度，对阴阳五行学说作了充分的阐发。

《内经》认为，阴阳矛盾，是天地变化的总根源。所谓“阴阳者天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”^② 阴阳之间是对立统一的辩证关系，既相互区别，斗争，又相互依存，相互转化。

“阴中有阳，阳中有阴。平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。”^③

“阴阳上下交争。虚实作，阴阳相移也。”^④

“寒极生热，热极生寒。”^⑤

“重阴必阳，重阳必阴。”^⑥

“阴胜则阴病，阳胜则阴病；阳胜则热，阴胜则寒。”^⑦

阴阳此消彼长，相互依存；阴阳上下交争，相互斗争；阴阳相生相胜，相互转化。充分说明阴变化；物极必反的规律性。但是，在论证阴阳关系的过程中，已透显出循环论的迹象，在论证这种关

① 《十大经》绪语。

② ①⑤⑥《素问·阴阳应象大论》。

③ 《素问·金匱真言论》。

④ 《素问·疟论》。

系的普遍性时，更是得出了“阴阳相贯，如环无端”^①“终期之日，周而复始。”^②的形而上学结论。

其次，《内经》把五行学说运用于医疗实践，从而发展了五行说。

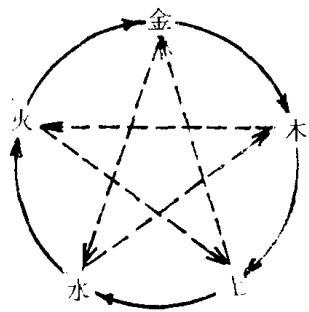
“五行”说是我国古代最早的关于宇宙生成的理论。据学者研究，它可能脱胎于我国早期的金属冶炼过程。即：

木（木炭）—火—土（矿石）—水（铜液）—金（金属）

人们在对此过程进行反复观察和反思中，渐渐地从金木水火土五物脱去具体内容，而转换成五种物质形态的抽象分类符号。“土”实际上被抽象成一种广义的物质符号，它不仅仅指燃烧的余烬，而且是“石”（矿物）的泛称。水不仅是金液，而且是液体的泛称。张华《博物志》说：

“石者，金之根甲。石流精以生水，水生木，木含火。”

这一理论是最早的五行相生循环论。古人用五种物质的转化生成，说明宇宙的普遍运动和转化。《内经》正是在此基础上，将五行说应用于医疗实践，发展出一套五行相生相克的理论体系。如图中顺时针方向代表相生，逆时针方向代表相克。金能克木，木能克土，土能克服水患，水能浇灭火，火能熔化



-----→ 相生

————→ 相克

金；反过来，木燃生火，火烬炭化而化土（抽象为固态物），土孕育金，金能熔化成水（液态），水则滋润木。这样五行就构成了一

① 《灵枢·卫气营生》。

② 《素问·天元纪大论》。

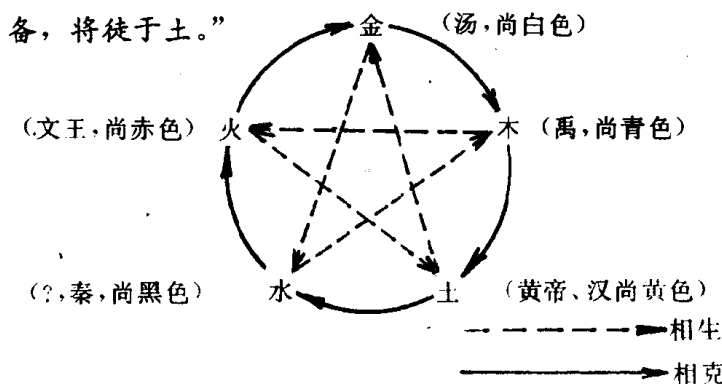
个封闭的圆圈，整个世界就是由在这个圆圈之上的五个要素相互作用而发生的。人体之内也由这五个要素相互作用而成，疾病是由于此五要素中不协调不平衡而产生的。

《内经》将阴阳五行说结合在一起，以取类比象的方式探讨人体生命的奥秘与防病治病的机理，是对先秦以前易理的一种总结，直至今天，这一学说仍然是中医学重要的理论基础。但由于机械比附，又为汉代儒学神学化，谶纬化提供了思想资料。

值得注意的是战国时期阴阳家邹衍（约前 305—前 240）提出的“五德终始说”（又称“五德转移说”），在秦汉之际十分流行。它把水、火、木、金、土五行的属性称为“五德”。每德皆有盛衰之时，当其盛时，天道人事皆受其支配；及其衰时，则其能克之者继之盛而来，水克火，火克金，金克木，木克土，土克水，如此循环不已。称“天地剖判以来，五德转移，治各其宜，而符应若兹”^①。王朝的兴衰更替，社会历史的变迁，都受此终而复始循环变化之“五德”的支配。具有普遍的理论意义。如夏商周三朝的递嬗。周配火德，商配金德，夏配木德。火克金则周灭商，金克木而商灭夏；并虚构出一个五德始终的历史循环论体系。《吕氏春秋》云：

“凡帝王之将兴也，天必先见祥乎民。黄帝之时，天先见大螾大蜃。黄帝曰：‘土气胜。’土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀。禹曰：‘木气胜。’故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰：‘金气胜。’金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社。文王曰：‘火气胜。’火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水；天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数

^① 《史记·孟子荀卿列传》。



五行附五德构成一个封闭循环变动的圆圈(如图)。这种学说在秦汉颇为流行。冯友兰认为这是把历史看成是一个“神圣的喜剧”。

如秦始皇以秦得水德，于是：

“改年始朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪。符法冠皆六寸，而舆六尺。六尺为步。乘六马。更名河曰德水，以水为德之始。”^①

即为一例。顾颉刚先生在《五德终始说下的政治和历史》中亦说，秦是“中国历史上第一次用了五德终始说而制定的制度。”“汉承秦制”，也认为“获水德之瑞。”到汉武帝时，又改水德为土德，以示承秦之后之意。据《汉书·郊祀志》载，当时“天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅改正度也。”其中所谓“改正度”即指此。

《黄老帛书》对老子思想的哲学深化，《黄帝内经》对阴阳五行的医学运用，以及邹衍五德终始说在政治上的应用，为道教的发展提供了思想资料。

二、“天道不远，三五复反”

《太平经》是现存最早的道教经典。

^① 《史记·秦始皇本纪》。

汉代哲学仍未突破宇宙生成论的苑囿，汉代道教哲学也是如此。汉代道教哲学“杂而多端”，其中之一是以老子道家哲学为基础。但它把道家抽象的道具体化了，具体化为元气阴阳形态，以展示万物化生的历程；以汉易象数哲学为基础，但它又把象数与老子哲学结合起来，为“顺则生人，逆则成仙”的仙学认识论作理论论证。

在回答元气怎样化生万物时，它认为是通过天地阴阳之气。

“《易》者，乃本天地阴阳微气，以元气为初。”^①

又以《易》象融合汉易配四时五行、五方五帝、天干地支的思想，认为阳中有阴、阳极生阴、阴极生阳、阴阳变化，化生万物：

“阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。”^②

阴阳消长是质变的必要准备，质变是阴阳消长的必然结果，正如自然界寒热相推的变化规律一样，这是从自然寒暑四时推移中概括出的循环哲理。

《周易参同契》（以下简称《参同》）本之于汉代易学、黄老之学，以言炉火、炼养，被道教视为“丹经之祖”。

《参同》建构了一个乾坤为体、坎离为用，中充阴阳二气消长变化的空间宇宙。天地大宇宙，人体小宇宙。试图通过把握天地自然大小周天的阴阳消长变化，认识和调养人体内真元之气的运行，达到长生久视、延年益寿的目的。

《参同》以大量篇幅论述炼丹的火候，认为炼丹必须遵循自然阴阳消长之理，否则就会导致失败。它认为调节一月的火候有两种方法，一为卦气，二为纳甲；调节一年的火候则应依据十二消息卦，这些方法基本上源于孟喜、京房易学，《参同》加以继承并改造，作为炼丹的理论指导。

① ②《太平经合校》。

《参同》卦气论除乾坤坎离以外，从屯蒙到既济、未济六十卦表示自然界的阴阳消长，它将六十卦分为三十组，每组表示一昼夜的阴阳消长，三十组表示一月的阴阳消长，依此循环反复，即所谓“六十卦周，张布为舆”。^①它说：

“朔旦屯直事，至暮蒙当受。昼夜各一卦，用之依次序。

既未至晦爽、终则复更始。”^②

意思是说，初一日用屯蒙卦，初二日用需讼卦，初三日用师比卦，以此类推，至三十日，用既济，未济卦，一月终了，又复从屯蒙始，依此反复轮转。又说：

“五六三十度，度竟复更始。穷神以知化，阳往则阴来，辐辏而轮转，出入更卷舒。”^③

五日为一候，六候为一气，三十日为一周期，终而复始，轮转无穷，此乃阴阳消长变化的神妙。一月之炼丹火候必须与此卦气相应。

《参同》纳甲法认为，一月有六节，六节又与六卦、十天干相配、初三日为震庚，八日为兑丁，十五日为乾甲，十六日为巽辛，二十三日为艮丙、三十日为坤乙。

“节尽相禅与，继体复生龙”。

“阳数以讫，讫则复起”。

“循环璇玑”。^④

炼丹在一月之内也应依此六节的阴阳消长把握火候。至于一年之内火候的控制，《参同》则以十二卦配十二地支，来表示阴阳的消长，作为依据。从而衍生出一套进火退符的操作程序：十一月配复卦，五阴在上，一阳初起，配子；十二月配临卦，四阴在上，二阳复起，属丑；正月配泰卦，三阴三阳属寅。二月二阴在上四阳

① ④《周易参同契》卷中。

② ③《周易参同契》卷上。

在下，配大壮属卯；三月一阴在上五阴在下，配姤，属辰；四月阳气极盛，属乾，配巳；五月阳极转阴，五阳在上，一阴复起，为始，配午；六月四阳二阴，为豚，配未；七月三阳三阴，为否，配申；八月二阳四阴，为观，配酉，九月一阳五阴为剥，配戌，十月纯阴，“道穷则反，归乎坤元”。为坤，配亥。“终坤始复，如循环”如此周流循环，由此来控制一年之内炼丹的火候。

以三说为理论基础的炼丹理论，其实质是对天地自然、人体生命整体封闭循环变动规律的考察，以自然比类人体，认为“无平不陂，道之自然”。一方面继承发展了《周易》尤其是汉易，及道家易的循环变动思想，对尔后道教的发展发挥了重要影响，另一方面，推动了对天地自然、人体生命奥秘探索和揭示，对儒家易片面面向人生社会的倾向，起到了某种补偏救弊的作用。

晋代道教哲学家葛洪（公元284—364）在其长期从事炼丹活动中，总结了事物变化的客观规律，他说：

“至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物之作乎？”^①

变化是天地固有的必然性，大到高山变为深渊，深谷变为高陵；小到金银和其他事物的相互转化。这是以天地变化之道作为丹药冶炼的哲学基础。“高山为渊，深谷为陵”源自《易传》，因此实际上是将易理作为道教练养的理论基础，在炼养的实践中加以具体化。这个转化过程是由渐而显，由量变到质变的过程。

“夫损之者如灯火之消脂，莫之见也，而忽尽矣。益之者如苗禾之播殖，莫之觉也，而忽茂矣。……凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能受之于微，成之于著，则几乎知道矣。”^②

① 《抱朴子内篇校释》。

② 《抱朴子内篇校释》。

这无疑是和《老子》“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于垒土；千里之行，始于足下”以及《易传》的思想一脉相承的。

但是，以《老》《易》为方法论指导的葛洪道教哲学，论证事物相互转化的必然性，最终是为了服务于人寿可延，追求长生不老，羽化成仙之“常”为目的的。活泼生动的辩证法，正如《老》、《易》的结果一样，被窒息在形而上学的静止的逻辑终点之上。

“夫存亡终始，诚是大体。其异同参差，或然或否；变化万品，奇怪无方；物是事非，本钧末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣；谓夏必长，而荠麦枯焉；谓冬必凋，而竹柏茂焉；谓始必终，而天地无穷焉；谓生必死，而龟鹤长存焉。”^①

存亡终始，有必然有偶然，有普遍性也有特殊性，然而在这里以常代变，以偶然遮盖必然，以特殊性否认普遍性，无疑暴露出其自身无可解决的内在矛盾。

道教内丹学的兴起，可远溯至《周易参同契》。至隋，罗浮山道士苏元朗（隋人，生卒年未详）倡导内丹，标志着内丹道的开始。唐末五代涌现出了一批著名的内丹学家，其中以钟离权和吕洞宾所创钟吕系内丹道法为代表；入宋，北宋道教学家张伯端（公元984—1082）承继钟吕系内丹思想，撰著几与《周易参同契》齐名的《悟真篇》。自是而后，内丹道一直成为宋朝道教仙学的主流。道士陈抟第一次将《易传·系辞》“易有太极”之“太极”作为道教哲学的最高范畴。他认为，修炼达到的最高境界是“炼神还虚，复归无极”。天地万物和人都来源于无极而太极，而人的后天炼养，则是要回归这种宇宙本始的状态。这就是道教所谓的“顺则生人，逆则成仙”的道理。

^① 《抱朴子内篇校释》。

他以易学对《老子》“道 一 二 三 万物”的宇宙生成模式，加以改造，构建了一个封闭的循环思辩模式：

“易者，希微玄虚凝，寂之称也。及易变而为一，一变而为七，七变而为九；九复变而为一。一者，形变之始也；清轻者上为天，重浊者下为地，冲和气者中为人。谓之易者，知阴阳之根本是有于是也。”^①

这一思想对尔后宋明道学开山祖师周敦颐创作《太极图说》以极大影响，并通过周对整个宋明道学产生重要影响。对推动中国哲学循环思维方式的发展起了不可忽视的作用。

三、“三世因果，六道轮回”

佛教由西汉末期即传入中国。在与中国本土儒道文化相互冲突、对峙、融合的过程中，改造了自己的某些形式以迎合深受儒道文化观念影响的中国社会。但它宣扬生死循环的主旨却作为其鲜明特色得以保留下来，并强烈影响了中国文化的发展。佛教的果报说和轮回说在形成和强化中国传统循环思维方式的过程中占有重要地位。它填补了中国文化不讲来世轮回、地狱天堂的空白，也使循环思维方式得以广泛地流播乡土民间，深入到每个信教者的思想深处。它于循环思维方式在中华民族每一个体之观察和认识世界过程的潜在影响至今很可见踪迹，于循环思维方式在中国人心中的定位有着不可忽视也不可替代的作用。

佛教宣扬生死循环，即所谓“三世因果”，“六道轮回”之说。

佛教认为，人有四期生灭循环，称为“四有轮转”。“四有”是指本有、死有、中有和生有。本有指自托胎到死亡，即人的一生；死有指人寿命方尽的最后一刹那的身心实体；中有居于本有和死

① 《正易心法注》第40章。

有之间，指死后生前的实体；生有指托胎初受生时的一刹那。人就是从本有、死有、至生有，又重新落入死有这样一个轮转不已的流变。这就把生死看成一种永恒的封闭的圆圈；而不是把生和死看作是新陈代谢的更新再生过程。

佛教认为，众生作业必然产生果报，其果报有许多，但概括起来不外乎两种：有漏果和无漏果。有漏是指生死流转不已，又分为乐果和苦果，而无论乐苦果都得永恒地在六道之中循环。无漏是指断除生死流转，得到解脱。这就是所谓的业报轮回说。轮回，轮即车轮，回即运转。譬喻众生生死流转永不止息，就如车轮旋转不息一般。在流转过程中，根据众生生前善恶行为的不同而有不同的报应，即所谓六道轮回。道即指众生轮回往来的道途。六道又称六趣，“以诸欲因缘，坠堕三恶道，轮回六趣中，备受诸苦毒。”^① 六趣主要包括地狱、鬼、畜牲、阿修罗、人、天。其中前三道称三恶道，后三道称三善道。故有“坠堕三恶道，轮回六趣中”的说法。最痛苦的是地狱，最高洁的是天。由于众生行为（业）的不同，相应地会在这六道（趣）之中辗转生死。修善者随福业而迁升，作恶者随罪业而坠堕。如此犹车轮般在苦海之中浮沉，永无止息。现世的祸福取决于前世的造业，而现世之善恶，又必然导致后世相应的果报。即或天神帝王亦不能幸免于此轮回。汉末时，僧人佛图僧（232—348），曾对后赵首领石虎说，他（指石虎）生前是个大商人，因为虔诚信佛作了善业，所以今世得到善报，做了皇帝。东晋时慧远（334—416）宣扬佛徒死后转生“净土”极乐世界的信仰。他为了使人们信奉因果报应说，特作《三报论》，进行宣传。

方立天先生认为：“慧远是我国第一个把印度佛教思想和中国

^① 《法华经·方便品》。

有关迷信观念结合起来阐发因果报应说的人”。^①佛教因果报应说确实与易文化的善恶报应思想隐然暗合。但事实上早在此之前，佛教徒就极力附会和混同华夏文化的善恶报应说，以争得佛教生存和发展的空间。三国时吴僧人康僧会（？—280）曾以《易经》《诗经》《老子》融合佛说，向易文化循环思维靠拢：

皓（吴国统治者孙皓）曰：“佛教所明，善恶报应，何者是邪？”

会对曰：“夫明主以孝慈训世，则赤乌翔而老人见。仁德育物，则醴泉涌而嘉苗出。善既有端，恶亦如之。故为恶于隐，鬼得而诛之；为恶于显，人得而诛之。《易》称：“积善有庆”；《诗》咏：“求福不回”。虽儒典之格言，即佛教之明训。”

皓曰：“若然，则周孔以明，何用佛教？”

会曰：“周孔所言，略示近迹；至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦，修善则有天官永乐。举此以明劝沮，不亦大哉！”

《易·坤·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”；《诗·大雅·旱麓》之六：“岂弟君子，求福不回。”康僧会正是以华夏《易》文化为依托来为佛教因果报应张目的。慧远则更是如此。在慧远之前，有董仲舒以“灾异说”和“谴告说”为代表的天人感应神学目的论，带有因果报应的色彩；王充《论衡》中批判有神论时也保留了有关大量因果报应的思想资料。如：

“世论行善者福至，为恶者祸来，祸福之应皆天也。”^②

“世谓受福祐者既以为行善所致，又谓被祸害者为恶所得。以为有沈恶过，天地罚之，鬼神报之。天地所罚，小大

① 方立天《慧远及其佛学》第76页。

② 《论衡·福虚篇》。

狱发，鬼神所报，远近犹至。”^①

汉代崇鬼奉祀的迷信曾盛行朝野。这种风气遭到进步思想家王充、司马迁等的揭露和批判。

慧远的因果报应论主要有三世业报说，因果报应的必然性以及超脱因果报应的方法等内容。他说：

“三业体殊，自同有定报，定则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也。”^②

“业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生、百生千生，然后乃受。”^③

上述两段引文，就是慧远三世业报说的基本内容。他认为，人之作业有三，报应有三。《三报论》把果报分为三种，即善恶当身受报的称为现报；善恶来生受报的，为生报；善恶历二生三生以至千百生乃受报的为后报。这也就引申出人有三世，即前世、现世和来世。他在解释为何善人受恶报，恶人反得福时，说：

“或有积善而殃集，或有凶邪而致庆，此皆现业未就，而前行始应，故曰殃祥遇祸，妖孽见福……。”^④

“事应之际，愚智同惑，谓积善之无庆，积恶之无殃，感神明而悲所遇，慨天殃之于善人。”^⑤

此生之所以行善受祸，行恶得福，是前世之业的报应；今世之业则还没有显示出报应的结果。

其次，他紧接着论证了因果报应的根源和必然性。他根据佛典认为，人之所以要在因果的报应圈中轮回，是因为对佛法的愚痴无知，而另一方面又“无明”“贪爱”所致。

① 《论衡·福虚篇》。

② 《①》《三报论》。

③ 《论衡·福虚篇》。

“无明为惑网之渊，贪爱为众累之府，……无明掩其照，故情想凝滞于外物，贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于同迷；抱疑长夜，所存唯著。是故失得相推，祸福相袭，恶积而殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。”^①

“故心以善恶为形声，报以罪福为影响。本以情感而应自来，岂有幽司？由御失其道也。然则罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳。于夫主宰，复何功哉？”^②

有形必定有影，有声必定有响，有心之善恶则必定有得失相推，福祸相袭。积恶则有殃祸，罪成则要受地狱之苦。业报因果循环，毫厘不爽。这是自然的赏罚，必然之定数，谁也逃脱不了。唯物辩证法认为，因果联系是客观事物本质的内在的必然联系，慧远则将因果必然联系建立在佛教的宗教信仰之上，又为宗教信仰服务，以宗教哲学为宗教信仰作理论论证，因而具有更大的理论迷惑性。

其三，如何超脱因果轮回？他提出了“反心”说：

“夫事起必由于心，报应必由于事，是故自报以观事，而事可变，举事以责心，而心可反。”^③

由报应以观事，由事而诘心则要使心拨除迷雾，领悟佛道，此之谓“反心”。他认为，只要断绝贪爱，体悟佛教智慧，不再为外物所引诱、迷惑。方有可能跳出三界，免受轮回之苦。

值得一提的是，他以《周易》“以感为体”来说明三报先后的原因。他说：

① ② ③、答桓南郡明报应论》

“受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。”^①

心对事物感应有快有慢，报应也就有先有后。这或许与他对《周易》重“感”的认识有关，《世说新语·文学》载：

“殷荊州曾问远公：‘《易》以何为体？’答曰：‘《易》以感为体。’殷曰：‘铜山西崩，灵钟东应，便是《易》邪？’远公笑而不答。”

可以说，慧远在因果报应说上实现了佛教和包括《易经》在内的易文化的结合。这也是他所宣扬的因果报应说影响广泛的奥秘之所在。

佛教认为，惟有皈依佛法，信佛礼佛，才能从六道轮回中解脱出来，跳出这个封闭的死结。从此进入一种不生不死的状态，永远离开现实世界。同时，它还宣扬，施建塔庙，可以得千倍报；布施僧侣，可以得百倍报。诋毁佛僧，则会受到严厉的惩罚，受无尽的苦难。

三世因果说在理论上来源于佛教的基本教义之一——十二因缘。《涅槃经·十舍陈品》曰：“三世因果，循环不失”。所谓三世，即前世、现世和来世。它们之间互为因果：

前世包括无明和行，此为过去因；现世包括识、名色、六入、触、受，为由过去因所引起的现在果；爱、取、有为现在因；来世包括生、老死，此为现在因引起的未来果。人皆由过去因，尤其是无明所引起的造业后果。而辗转轮回于六道之中，轮回不息。现世做了好事，积善成德，来世就变天，变人；现世做了坏事，十恶不赦，来世就变鬼，变畜生，如此循环不已。隋唐之际王梵志（约公元590—660）《世间日月明》以平实质朴，通俗易懂的语言，

^① 《三报论》。

表达出佛教关于富贵贫贱是前生善恶罪福造成的因果业报思想。他说：

世间日月明，皎皎照众生。

贵者乘车马，贱者膊担行。

富者前生种，贱者怪贫生。

贫富有殊业，业报自相迎。

闲强造功德，吃着自身荣。

智者天上去，愚者入深坑。

他认为，贫富贵贱，是前生注定的。前世行善修福，今世才能享受富贵荣华；前世慳贪造罪，今生便沦为贫贱受苦，任何人都无法改变。人们要在现在积善行德，来世才能“天上去”；否则造罪深重，则免不了去“入深坑”。以虚幻的佛国乐土，劝诱在尘世间受轮回于六道之苦的芸芸众生，又以地狱的黑暗、来世的苦难，恐吓人们信仰他所说的佛道。

佛教对于汉民族循环封闭思维方式的形成具有重要的影响。汉民族固有的儒道文化，都只注重现实的生命。儒汲汲于人世，只讲修齐治平，注重于现世而对怪、力、乱、神抱着敬而远之的态度。道则逍遥于出世，注重长生久视。都不讲前生和来世。正是在这一点上，佛教关于彼岸世界的学说填补了只重现实，对鬼神敬而远之的人生哲学所造成的精神空白。它指出前世、现世和来世之间的因果报应，阐述生死循环具有不同的层次和性质以及解脱的方法。这种渗透浓郁感情色彩的宗教，感染力极强。一时间，上至天子下至黎民百姓莫不信奉，因而，对雅文化和俗文化均具有深层次的影响。这种生死循环报应论在中国文化中的定位，对国民心态也发生了深远的影响。这两种力量相互鼓荡，使循环封闭的思维方式得以模式化、定型化，形成为中国人意识、心理层次上的思维惯性和定势。从而成为中国古代始终难以摆脱的怪圈。

佛教的因果报应思想，对后世寺塔建筑（积“德”成佛），石

窟艺术（为了“修福”，祈求佛的“庇祐”）及小说文学以至于人们的心态都产生了深远的影响。在诸如《三言》《二拍》以及许许多多笔记小说里，充满了佛教的各种因果报应之说。由此可见果报轮回之影响于中国古典小说者，是何等深刻。这一观念在绘画、雕塑、音乐、诗歌、音韵、文字等等方面也有广泛影响。此外，佛教有关果报轮回说的某些语言，也产生了广泛影响。这些语言内在地融入了汉民族的语言系统中，成为我们日常生活用语中不可分割的一部分。如“苦海无边，回头是岸”，“芸芸众生”，“罪孽深重”，“善有善报，恶有恶报”等等，至今仍然为我们所使用。由此亦可见其对中国文化广泛而深刻的影响。

佛教在其中国化的过程中，抓住以儒道为代表的中国本土易文化与佛教的某些契合点，着力发挥。展开了“三世因果，六道轮回”的哲学思辩，为其宗教修持、信仰提供理论支持。其逻辑抽象思辩能力达到了比较高的水平。为宋明理学整合佛道循环思维作了理论准备。

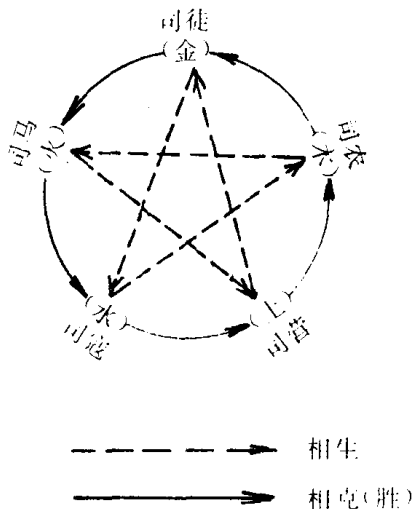
第三节 儒学的循环思维

西汉中期开始，推行“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策。今古文经学，尤其是今文经学猖盛，夹杂谶纬方术，衍生出一套阴阳五行的思维模式，这是对易道循环思维方式内涵的拓展和形式的规范化。自汉而后，佛、道独领一时之风骚，儒学虽有小规模复兴的尝试，终因内气不足而难以抵御佛道的深刻思辩哲理性，败下阵来。唐伏宋起，儒学采取明窃暗偷的手段，给佛道以釜底抽薪的打击，终于建构出一套上承孔孟、独标新义的新儒学，在新的时空条件下进一步巩固、发展并总结了中华易道循环思维的成果。

一、“天不变，道亦不变”

汉初，推行“与民休息”的休养生息政策，因而黄老道家思想独盛。西汉中期，汉武帝刘彻即位时，经济达到了空前的繁荣，但政治上潜伏着深刻的危机。为了加强封建中央集权统治，于是在思想意识形态领域，大肆提倡和依赖传统的天命神学，试图用神的权威，天的信仰来巩固皇权，求得封建统治的长治久安。由是，一场大规模的造神运动悄然兴起，董仲舒哲学则是这场造神运动的理论反映。

一方面，他把五行相生相克的理论附会到政治生活中，从而推衍出五种官职的生克循环。（如图）若五官相宜，则司农、司马、司营、司徒、司寇层层相生（圆圈内箭头所示）；若五官相违，则司徒、司农、司营、司寇、司马层层相克（圆圈上箭头所示）。这样就构成了一个比较完整的循环系统。



同时，他还进一步发展了邹衍的“五德终始”说。他以

秦为水德，而以汉为土德。（如前图）这样，在这个圆圈中汉朝（黄色的土德）既是五德循环的起点，又是终点。从而虚构出一个封闭循环的历史循环论，以论证汉王朝代替秦政的合理性和永恒性，此一思想成一时之风气，故汉时崇尚假托黄帝的黄老之学。在此基础上，他进一步提出了“三统”“三正”说。

所谓“三统”，就是从五德中选出黑、白、赤三德，称为三统。以此来说明夏商周王朝的递嬗是三统循环变动；所谓“三正”，就

是从“正朔”的观点出发，随着三统循环，每一王朝都要相应地改变历法和官服的颜色。如夏为黑统，以农历一月为正月。商为白统，以农历十二月为正月。周为赤统，以农历十一月为正月。不同的统，以不同颜色的衣服为尚。新朝建立，必须“徙居处，更称号，改正朔，易服色。”^①但“王者有改制之名，而无易道之实。”这是因为古之天下，亦今之天下，今之天下，亦古之天下。“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”^②原来，变历法，易服色是假，不改其道为真；五德终始为假，不改其封建制度（即汉王朝）本质为真。这就遁入了实实在在的保守主义。正如冯友兰所说：

中国有句话说：“换汤不换药”，说的是只改形式，不改内容。……而中国这一方面倒是只讲形式不讲实际。^③

董仲舒的神学目的论，以其粗糙的理论形态，论证了封建制度的永恒性。这种思想发展到汉章帝时，更是流入神秘主义。

由班固（公元32—92）记录、编撰，章帝钦定的《白虎通义》，是一部神学法典。它利用汉代易学的思维成果，引证纡纬，发挥董仲舒的思想，在历史观方面，进行了更为繁琐荒诞的论述。突出表现在对“三正”说的充实和提出“三教”说。它解释“三正”说：“正朔有三，何本？天有三统，谓三微之月也；明王者当奉顺而成之，故受命各统一正也，敬始重本也，朔者，苏也，革也，言万物革更于是，故统焉”。^④

三代的历法不同，周以十一月为正月，“以夜半为朔”，此时“万物皆赤”，故称为“赤统”，商以十二月为正月，“以鸡鸣为朔”，此时“万物始牙而白”，故称为“白统”；夏以十三月为正月，“以平旦为朔”，此时“万物皆黑”，故称为“黑统”。从董仲舒到

① 《春秋繁露·梦庄王》。

② 《汉书·董仲舒传》。

③ 《三松堂全集》第一卷第五十二页。

④ 《三正》。

《白虎通义》，都抓住三代历法的变更，以说明历史发展是“三正之相承，若顺连环也”的循环。

它还提出“三教”，认为“三教”也是循环的：

“夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬；殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文；周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。继周尚黑，制与夏同。三者如顺连环，周而复始，穷则返本。”^①

总之，历史都是循环的。从正朔、服色、徽号以及教化形式等方面加以论证。董仲舒“三统”循环的形而上学历史观，由《白虎通义》发展得更加细密了。

二、“物理极而必反”

魏晋以降，玄学思潮勃兴，道教也由民间道教开始向官方神仙新道教转变，此时佛教思想借助道术、依附玄学最后取代玄学获得了相对独立的发展。隋唐时期，以儒学自命的思想家面对佛道思想的巨流，扼腕儒学命运之不济，以“道统说”“元气说”等思想武器，与佛道抗争。但无甚大的创获。直至宋明由邵雍发其端，重新发掘《易经》中的思维宝藏，综罗释道思想揭起了振兴儒学、复兴儒学的旗帜，推动了中华易文化循环思维方式向纵深的发展。

宋明时期，著名思想家邵雍根据《易传》，参杂道家思想，提出了“元、会、运、世”的宇宙循环论和“皇、帝、王、霸”的历史退化论。

邵雍认为，太极（道、心）是永恒不变的。而天地万物则皆有消长、终始，按照他的“先天图”循环变化。他发明元会运世

① 《三教》。

的算法，以计算天地生灭变化。他认为，一元等于十二会，犹一年有十二月；一会等于三十运，犹一月有三十天；一运等于十二世，犹一天有十二时（古时二小时为一时辰），一世等于三十年，犹一时有三十分。

这样一元即十二万九千六百年，为天地始终轮环之数。一元之数尽，天地发生大的变动，旧天地毁灭，新天地产生。如此周而复始，循环无穷。

他又以一元配六十四卦。元、日、运、星以甲乙丙丁计，月、会、世、辰以子丑寅卯计。假定日甲为我们现在的世界。本元第一会为甲子，此时一阳初起，如“复”卦（䷗）所示，天开于此；第二会为月丑，此时二阳初起，如临卦（䷒）所示，地辟于此；第三会为月寅，此时三阳初起，如泰卦（䷊）所示，人生于此。天地人产生，人类历史由此开始。人类社会产生之后，经第四、五会（即月卯，月辰），至第六会（月巳），此时阳已全盛，如乾卦（䷀）所示，此为人类历史发展的顶点，即唐尧盛世；由第七会（月午）开始，盛极而衰，如姤卦（䷫）所示，即为夏、商、周、秦汉、晋、隋、唐、五代、宋，人类历史逐渐衰落。历第八、九、十会（即月未、月申、月酉）到第十一会月戌，此时一阳不绝如线，如剥卦（䷖）所示，万物均归于消灭，人类历史亦告终结，下到第十二会（月亥），此时阴极而盛，如坤卦（䷁）所示，天地最终归于毁灭。由此，天地由“复”至“坤”，日甲之数终结，旧天地灭亡，新天地产生，从而开始新一轮周而复始的循环，如此反复不已。

由此可见，自然界、人类社会的历史不仅是一个永恒的、封闭的循环，而且，自从唐尧盛世（第六会）以降，是逐步衰落，一代不如一代。“三皇，春也；五帝，夏也；三王，秋也；五伯

(霸)，冬也。”^①历史的黄金时代是唐尧盛世，而三代以下则一代不如一代。这种史观形成的主要原因是先秦诸子托古之风（诸如孔子等）的影响。其自然观是循环的，由此导致出的社会历史观则是退化保守的。

故罗钦顺说：

“天道之变，尽于春夏秋冬，世道之变，尽于皇帝王霸。”^②

这就是他们概括总结出的世界发展规律。于是天道永恒、世道永恒。

北宋理学家张载主张“气化论”。他的哲学理论中有几个基本的范畴如：气，太和，太虚（天），性，道（易），理等，但“气”是最根本的，都统一于气。太和为阴阳和会之未分之气的原始状态；太虚为气散无形之状态，而天即太虚的别名，“由太虚，有天之名。”^③性为气之变化聚散的内在本性；道是气变化的过程，“由气化，有道之名。”^④，易为道之别名；理为气发展变化的规律。总之，一切皆气。他说：

“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”^⑤

有形为气之凝聚状态，无形为气之离散状态，有形无形都是气。

此充盈天下之气是不断变化的。太虚聚则为气，气散则为太虚。他说：

“气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”^⑥

① 《观物内篇》。

② 《困知记》。

③ 《正蒙·太和》。

④ 《正蒙·乾称》。

太虚凝而成气，气聚而成物；物散为气，气又散为太虚。如此，太虚—气—物—太虚……，循环不已。这种循环并没有揭示出由低级向高级，由简单到复杂的上升发展过程，而是平面的往复回环。他以冰水喻。说：

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。”^①

气与太虚的关系，犹如冰与水一样。此种变化之内在根据在于太虚中即蕴涵着阴阳两端的矛盾。他说：

“太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪縕相荡，胜负屈伸之始。”^②

太和之气，本身具有感通的内在特性。此浮沉升降动静之变化，而成阴阳二气。

“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。《易》所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹野马者欤？此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊。其感遇聚散，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结。”^③

由于浮沉升降动静之变化，清浮之气上扬而为阳，浊重之气下降而为阴。阴阳二气相交感，乃能气之聚散，万物而生灭。故他说：

“阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”^④

阴阳两端循环不已，实为天地变化之真正原因。

“一物两体，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一）。”^⑤

气是一物而两体，两体即阴阳。阴阳相感，故有万物变化；两极交感最终又归而为一，故神妙莫测。此循环不已之两端使事物形成一种“返本归原”的循环往复运动。他说：

① ②③④《正蒙·太和》。

⑤《正蒙·参两》。

“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷。……虽无穷而实湛然。……阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也。合则混然，人不见其殊也。形聚为物，溃本反原。”^①

阴阳变化，凝而成万物，其实只是太虚。万物的运动就是这样一种“溃本反原”的运动。张载是气化论的集大成者。此一理论对后来思想家影响至深，同时也深刻地影响了中国的循环思维方式。

程颐对《易传》有较细密的发挥。他说：

“物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。……极而必反，理之常也。”^②

事物发展至极致则必然走向自己的反面，这是事物发展的必然规律。又说：

“物理极而必反，以近明之，如人适东，东极矣，动则西也；如升高，高极矣，动则下也。既极，则动而反也。”^③

“极”是导致反的关键环节。他解释说，比方人向东走，走到东的极点，再继续往前，则是西；如登山爬高，升到极点，也就再无法继续向上，再走则是向下。所以，他由此得出结论：

“物极则反，事极则变，困既极矣，理当变也。”^④

“物极必反”乃必然之理，自然之理。物极必反的观念起源很早。《吕氏春秋·大乐》云：

“天地车轮，终则复始，极则复反。”

天地变化如车轮旋转，没有止息，至极则返回原初出发点。又，《鹖冠子·环流》云：

“物极则反，命曰环流。”

汉代著名思想家扬雄（公元前 53 公元 18）也有这一思想。他说：

① 《正蒙·参两》。

② 《否卦》。

③ 《睽卦》。

④ 《困卦》。

“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不牙。极寒生热，极热生寒；信道致讹，讹道致信。其动也日造其所无而好其所新，其静也日减其所为而损其所成。”^①

他以不极则不反。认为只有经过一定的积累、渐进过程，才能达到极；而达到极则趋于衰萎，乃至最后消亡。这些都是对物极必反观念的表述。但明确提出“物极必反”四字的是程颐。

程朱理学代表人物朱熹，也具有循环变动之思想。在气化论上，他和张载一样，主张气之盈虚变化而导致万物之生灭。他说：

“以气之运而言，则消息盈虚之变，如循环之无端而不可穷也。”^②

气之变化无穷，事物之变化亦无穷。同时，他从《大学》中发掘出循环论的内质。《大学》说：

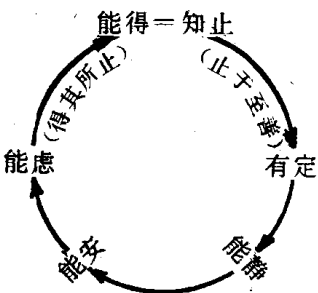
“知止而后有定，定而后有静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”

朱熹对这一思想进行了新的诠释。他说：

“止者，所当止之地。即至善之所在也，知之，则志有定向。‘静’谓心不妄动，‘安’谓所处而安，‘虑’谓虑事精详，‘得’谓得其所止。”

这样，就把这个递进推导的逻辑终点“得”与始点“止”（止于至善）衔接起来。知止（止于至善）有定 能静 能安 能虑 能得（得其所止），构成一个首尾相接的封闭的修养循环系统（如图）。

同时，朱熹又以阴阳的自我转化来论证理生万物。即所谓“阳变阴，阴变阳”^③阴阳各向自己的对立面转化。这一转化有一个



① 《太玄·玄攡》。

② 《朱子文集·论语或问》。

③ 《朱子语类》卷六五。

从量变（化）到质变（变）的过程。

“这一阳不是忽地生出，才立冬便萌芽，下面有些气象，上面剥一分，下面便萌芽一分，上面剥二分，下面便萌芽二分。积累到那复处，方成一阳。”^①

强调积累，强调“浸消浸盛”，就是注重事物量变是质变的必要准备。与邵雍将贞元之间的间断性绝对化相反，他十分重视贞元之间的连续性，他说：

“元亨利贞无断处，贞了又元。”^②

元亨利贞即生长遂成，而前一周期（事物）的终点又构成后一周期（事物）的起点。这事实上也是强调事物的继承和联系。

但是，对量变和连续性的过分强调，对质变和间断性的忽视，必然导致循环论。他说：

“动静无端，阴阳无始，说道有，有无底在前，说道无，有有底在前，是循环物事。”^③

“能常而后能变，能常而不已，所以能变，及其变也，常亦只在其中。”^④

阴阳动静如环无端无始，但常是绝对的，变是相对的。天下万事可变，而“君臣父子”、“三纲五常”的封建主义伦理纲常是“磨灭不得”的，活泼的辩证法因为服从于为封建统治作论证的目的而窒息。从思维方式自身的根源来看，这种理论局限是由“理”这个认识对象的整体统一性（既为自然之理，又为人伦之理）所引起的。因为自然之理是循环无端，变不改常的，而这恰好又符合为封建政治作论证的功利目标，以此来论证人伦之理的变不改常。

① 《朱子语类》卷七一。

② 《朱子语类》卷六八。

③ 《朱子语类》卷九四。

④ 《朱子语类》卷七二。

三、“统、混、随之交、轮、几”

明清之际启蒙思想家方以智会同中西之学，总结当时自然科学的成就，对循环思维理论进行了新的哲学概括。

首先，在宇宙论上，他认为，整个世界都统一于气，而且处于永恒的运动过程之中。

《物理小识》卷一说：

“气凝为形，发为光、声，犹有未凝形之空气与之摩荡、嘘吸。故形之闾，止于其分；而光、声之用，常溢于其余。气无空隙，互相转应也。”

“灼然宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁罗盘，而析几类应，孰能逃哉。”^①物质世界处于永恒的气化流转之中，而四时、五行、万物，也无一例外地都随着时间的轮转而变化。形、光、声、空气都是由“气”相互转应而表现出来的。

其次，在物质运动的根源上，他认为“凡相因者皆相反”的命题。《东西均·反因》说：

“复反剥，即因剥；姤反夬，即因夬。”

“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。……所谓相反相因者，相揅相胜而相成也。……千万尽于奇偶，而对待圆于流行。夫对待者，即相反也。”

一切相互对立的事物，既相互依存、又相互对立。事物运动变化的根源正在于此，但他却由此走向了相对主义形而上学。《东西均·反因》中借诠释老子思想发挥说：

“老子曰：‘反者道之动’，非止训复也。阴阳五行，翻

^① 《物理小识》卷二。

复颠倒。小即大，彼即此，中则昃，生即不生，有即无有……。

当下知反因即正因矣。”

他由此而认为在有无，阴阳之上有一个独立而不改的实体，它是一个无对待的绝对。这种思辩原则表述为圆·三点说。

“圆·三点，……上一点为无对待、不落四句之太极，下二点为相对待、交轮太极之两仪。”^①

上一点是超越二端的绝对，下两点是矛盾的双方。他又把“圆·三点”表述为“统、泯、随”。

“明天地而立一切法，贵使人随；暗天地而泯一切法，贵使人深；合明暗之天地而统一切法，贵使人贯。……暗随明泯，暗偶明奇，究竟统在随、泯中，泯在随中。”^②

“泯”指差别的同一，“随”指同一的差别，“统”则是非泯非随，即泯即随的绝对。

“交、轮、几”是方以智哲学的逻辑延续。

“交也者，合二而一也，轮也者，首尾相衔也。……几者，微也、危也、权之始也，变之端也。”“交以虚实，轮续前后，而退虚实，前后者曰贯，……。”^③

“交”即矛盾的同一；“轮”即轮转，即对立双方循环往复转化，“几”即矛盾转化的契机，动力。“交轮几”思想的实质是“交、轮”：

“两轮无不交，无不二而一。”“轮之贯之，不舍昼夜，无往不息，无二无别。”^④

矛盾双方无条件，无休止地轮转，事物就没有质的稳定性和规定性，因此走向了善恶、是非、有无、寒暑，彼此不分，同为混乱的相对主义形而上学，他说：

① 《东西均·三征》。

② ③④ 《东西均·三征》。

“一寒一暑，一此一彼；无寒无暑，无彼无此，犹折简梵本也。”

“统、混、随之交、轮、几，亦指端楼阁耳。”^①

有无、寒暑、彼此，到底有无区别，犹如简册和梵本上记载的，如何去分辨呢？它们本来都是“同归于尽，同归于不尽”，“合二而一”的混沌。统、混、随，交、轮、几也只不过是毫无现实基础的玄虚概念，犹如指尖上的楼阁。由相反相因而走到圆：三点，是其理论上的严重失足。

王夫之深研《易》理，经法百家，提出了“奉常以处变”，“变不失其常”的常变观，对古代传统循环思维方式进行了批判总结。他说：

“居因其常；象，至常者也。动因乎变；数，至变者也。君子常其所常，变其所变，则位安矣。常以治变，变以贞常，则功起矣。”^②

“圣人以常治变，于变有常，夫乃与时偕行，以待忧患。”^③

“圣人反变以尽常，常立而变不出其范围，岂必惊心耀魄于忧患之至，以与之为波靡也哉。”^④

宇宙万物无不在变，而变不出常。圣人通过观察变化来掌握常道，奉常以处变，则能顺应事物的发展，不致惊慌失措。这是有积极合理意义的。但是，他所说的“常”事实上是指封建主义伦理纲“常”，认为它具有统御万变而自身不改的崇高绝对地位。因而又具有阶级的和时代的局限。

值得注意的是，王夫之的哲学有着其自身无法克服的内在矛

① 《东西均·三征》。

② 《周易外传》卷五。

③ ④ 《周易外传》卷六。

盾。一方面要维护旧统，另一方面又要革命维新。这事实上是当时急剧变化的社会现实在理论上的表现。他在传统循环变动观的基础上，提出了“变化日新”的观点，指示着传统思维方式从自身否定发展的新的理论动向。他说：

“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以今日之日月非昨日之日月也。”^①

这种变化是由渐而显，即他所说的“内成”与“外生”。所谓“内成”即“质日代而形如一”：

“质日代而形如一，无恒器而有恒道也。……爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。”^②

旧质的不断衰减，新质的不断增益。这种“内成”达到一定程度，即至“外生”，“推故而别致其新”。

“衰减之穷，予而不茹，则推故而别致其新也。”^③

推故致新，新陈代谢的结果是新事物不断产生，旧事物不断灭亡。这种思想在漆桶一般封闭、保守、稳定循环的沉沉暗夜里，不啻一颗指引新生的一线曙光。这一线曙光虽然昭示着光明，但在晦暗无明的暗夜却是那么微弱与无奈，随着乌云飞腾，便沉寂在一团死寂之中。然而，它毕竟曾经象征着希望。

中国古代总结循环变动思想的是清代思想家龚自珍（公元1792—1841）。他对反复变化的思想作了简要的产述。他说：

“万物之数括于三：初异中，中异终，终不异初。……衰乐爱憎相承，人之反也；寒暑昼夜相承，天之反也。万物一而立，再而反，三而如初。”

初中终（初）的循环变动法则是由四时相代，昼夜更替的自

① 《思问录·外篇》。

② ③ 《周易外传》卷二。

然现象，衰乐相倚，爱憎相承的社会人事中概括总结出来的，带有原始的直观素朴性；中与初异，与终异，这是事物的发展，是否定阶段；而终不异初，事物进一步向前发展的结果是又回到原来的出发点，从而陷入简单的循环。这可以看作是对中国古代哲学所积淀的全民族共同思维方式——循环思维的最集中、最典型的概括。

总之，循环思维方式是以《易经》思想为发端，儒道释三家为主导思想分途发展所共同锻造的民族思维方式。具体说来，《易经》可视为是对远古巫、医等多源原始循环思维的一次文化整合；尔后，以老子为代表的道家 and 以孔子为代表的儒家，分别从不同侧面分途发展了《易经》所奠定的循环思维方式，至《易传》实现了又一次的文化整合。由于《易传》的广泛影响和成熟的哲学形态，使这一思维方式在民族文化心理中基本定位。由此而后，秦汉黄老新道家融合老子学说、汉代易学及阴阳五行学说，发挥了道家思想，秦汉新儒家融合孔子学说、周易学说及谶纬学说，发挥了儒家思想，其结果通过玄学而实现了循环思维方式的整合。与此同时由黄老道家一派分化出的一部分，经过改造成为道教的理论基础；学者已经揭示出，汉代道教《太平经》《参同契》都与《易》有关至为密切的关系，吸收了老子道家的致思倾向。秦汉新道家的宗教色彩以易道循环作为成仙的认识途经之一。这一偏向一直持续到宋明；恰逢此时，佛教思想借老庄道家和魏晋玄学得以风行，佛教借易文化契合佛教教义，宣扬因果轮回报应之说。三教各自发掘《易》之奥义开展出自己的理论，至宋明时期，理学家以儒学为主干，综罗释道思想，融儒释道为一炉，出现了定型化的系统的循环观念，标志着中国循环思想方式的成熟。这一思维方式，深刻地影响了，并正在影响着中国文化的风貌及人们的心理意识。

循环思维方式具有二重性。一方面，我们应该看到，它具有

合理的内质。简单的平面循环虽然非常浅陋，但与那种认为万物是永恒静止的、不变的观点相比具有进步性；循环还带有规律性的部分特质。所谓规律是指事物与事物之间，事物内部诸要素之间固有的本质的、必然的、稳定的联系。循环观则肯定并强调了其固有的，而非外界强加的；稳定的，而非变幻无常的联系。同时，一部分循环观带有否定之否定，螺旋式上升，波浪式前进的“变化”思想，关非完全回归于出发点。综观整个循环观（循环思维方式文化层面的体现），即便在今天看来，也并非没有合理之处。如血液系统的运动是封闭的循环；自然现象中由水而结冰，由冰释而化解为水，亦是一种循环；地质学上有从土壤到岩层，岩层风化剥蚀而成土壤的所谓“地质大循环”；彗星每七十六年回归一次是循环，生物链组成的生态大循环亦是一种循环。还有诸如花开花落，潮涨潮落等等。中国古人并不一定有着如此清晰的认识，但这种思想是他们对自然界观察的经验总结，或称作是一种经验描述。在人类思维领域，认识运动亦是一种循环往复的运动。毛泽东同志在《实践论》中认为，实践和认识也是一种循环。他指出，“实践、认识、再实践、再认识，循环往复以至无穷。”因此，中国文化的循环观无论是就其本来意义，从理论上讲，还是就其现实的经验事实而言，它都具有某种程度的不可辩驳的合理之处。它是中国人对自然界、人类社会、人类思维的客观反映。从某种意义上讲，没有循环变动，就没有万事万物，就没有客观世界，也没有我们人自身。正是从这一意义上，我们肯定它所具有的合理价值。

但是，我们也应该清醒地意识到，肯定它具有合理可取之处，并非全盘肯定。这种循环观有一部分是认为事物的运动是回归原始。所以在理论上是模糊不清的。这种理论上的缺陷和形而上学性，我们不能也不应该回避；同时，这种循环观所体现的循环思维方式，给中国文化、中国人、中国社会带来某些负面的偏向。它

影响着中国人的言行举止，使其安于现状，缺乏创造和进取的激情；它制约着中国文化的发展风貌；使其缺乏创新的精神；它也影响了中国社会的发展进程，使中国社会带有巨大的历史惰性和强烈的保守性。中国近代科技与社会的落伍，虽不能完全归咎于此，但这种思维方式也负有不可推卸的历史责任。此外，中国人只有过去，没有现在和将来，缺乏时间观念；中国人性格上的内向性、涵蕴性，缺乏超越、开拓精神等等偏向也可用这一文化基因来解释。

循环思维方式的弊端，是我们今天对这种传统思维方式进行更新和转换的重要历史依据。

有这样一个智力测验。要求把如图等距离的 9 个点用不断的 4 条直线连接起来。按照中国传统的循环思维方式，必然只着眼于圆圈的内部（如图 2，3）这样，无论如何都要超出四条线（至少要五条）。但是，为什么没有想到突破圆圈呢（如图 4）？

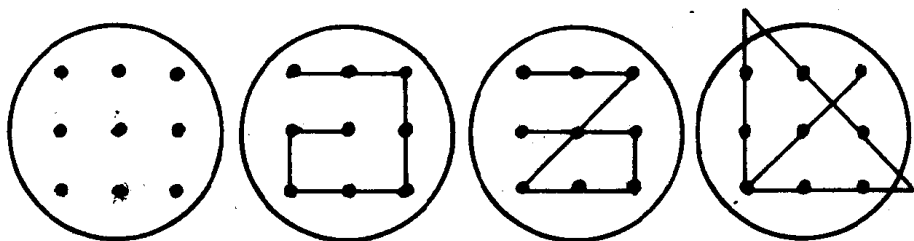


图 1

图 2

图 3

图 4

这种传统的内循环的传统思维方式，在鸦片战争以前一直居于统治地位。中国现代化，关键在于人的现代化；而人的现代化，关键又在于思维方式的现代化，这就给我们提出了更新和转换传统循环思维方式的必要性的课题。要改造、要更新，就必须去弊迎新。正如柏杨所说：

“中国人屋子里却塞满了长板凳，高板凳，铁板凳，木板凳，带刺的板凳，滑不溜丢的板凳，如果不动心忍性，把它们扔到粪池里，新式沙发就永远进不了大门。”^①

其实，这种创造性的转换进程早在五四运动前后，马克思主义在中国的广泛传播时就已经开始了。否定之否定的圆圈式思维方式揭示了事物发展的趋势是螺旋式的立体循环上升。毛泽东同志还创造性地运用“波浪式前进”这一形象术语来表述这一客观规律。标志着对平面循环，封闭保守思维方式的突破。

随着现代化科学技术的发展如系统科学等横断学科群的出现，带来了科学发展的整体化趋势。人类的思维方式面临着又一次大的变革，以系统科学为基础出现的立体网状思维方式，为我们创造性地转换传统循环思维方式创造了契机。

^① 见柏杨《丑陋的中国人》第100页。

第四章 寓理于事——形象思维

如果说整体思维和循环思维是从世界的存在本质及其存在方式的侧面去认识世界，形象思维则是从事物的存在状况的侧面去认识世界。它是在感性材料的基础上，通过具体形象运用类比和譬喻进行思维，往往将事理寓于具体形象的状态之中，如汉桓谭（约公元前23—公元50年）《新论》有一则寓言说：

“淳于髡至邻家，见其灶突之直，而积薪在旁。曰：‘此且有火灾。’即教使更为曲突，而远徙其薪。家不听。后灾，火果及积薪，而燔其屋。邻里并救击，乃灭止。而烹羊具酒，以劳谢救火者；曲突远薪，固不肯呼淳于髡饮饭。智者讥之云：‘教人曲突远薪，固无恩泽；焦头烂额，反为上客。’盖伤其贱本而贵末也。”^①

这则寓言从表面上看，是说邻家由于没有听取淳于髡的劝告，将烟囱更改弯曲，同时将薪柴从灶门旁搬远一点，以致酿成火灾。但它却包寓着深刻的哲理。其一，是告诫读者要见微而知著，防患于未萌。如果听人劝告，及时曲其突，徙其薪，就不会造成燔其屋的损失。其二，要善于吸取教训，不要贱本而贵其末。救火的邻居固然当谢，更应感谢事先提出劝告的人。不然难免再罹火患。桓谭还就此作了进一步推理。他说：

“岂夫独突薪可以除害哉！而人病国乱，亦皆如斯。是故良医医其未发，而明君绝其本谋。后世多损于杜塞未萌，而

^① 《新论》卷上《见征（微）》第五。此则寓言，秦汉典籍多有转载。汉宣帝时徐福曾上书指出大将军霍光党亲连体，盘踞朝庭，终为祸患，应早作处理。宣帝未纳其言，后来果然遭乱。事后告发与平叛有功之人俱受赏，独不赏徐福，于是有人不平，引了这则故事。

勤于攻击已成，谋臣稀赏而斗士常荣，犹彼人，殆失事之轻重。桓渫于髡之言，可以无不通，此见微之类也。^①

“微”与“著”、“本”与“末”的辩证关系具有普遍性，不独在消除火灾问题上，对治病和治国均有借鉴意义。所谓“良医医其未病，而明君绝其本谋”。从思维的价值取向看，更应该重视出谋献策之人，不应该“失事之轻重”，使“谋臣稀赏而斗士常荣”，颠倒本末，挫伤积极性。一则小小寓言却包含如此深刻的哲理，真可谓寓大于小，发人长思。

就思维的发展历史来看，形象思维先于理论思维。它是人类所共有的最初采用的一种把握世界的思维方式。当然，就形象思维本身而言，也有一个由原始的观物取象到立象表意、由比譬到推理的发展过程。在中国，这个发展过程表现得尤其典型和突出。中国人的形象思维有着悠久的历史，从而铸就了中国传统思维方式的经验型特色。究其根源，大抵亦是基于《易》教。《周易》本身就是一部寓理于谣的歌诗汇集，歌诗是不可以没有形象思维的。《周易》的卦爻辞，都是它的作者筛选的典型事例，而用歌诗的形式表达的，包寓着古人的哲学智慧。真可以说，六十四卦的占断结果，都是运用形象（取象）思维获得或者说都是通过形象（取象）思维表达的。

《周易》的形象——确切地说是——取象思维，包括两方面内容。其一是卦象。即由☰（乾）、☷（坤）、☳（震）、☴（巽）、☵（坎）、☲（离）、☶（艮）、☴（兑）八经卦以及由其错综重叠组成的六十四卦之象所表达的象数思维。这种双重形象统一的思维方式，在世界文明古国的思维发展史上，可以说是独步天阶，从而成为中华民族思维传统的一个重要角色。这种思维方式一旦具有相对独立性，又反过来为以道家为代表的科学易学和以儒家为

① 《新论》卷上（见征）第五。

代表的人文易学及至尔后中国佛教易学(禅易)的发展和融合,起了重要的推动作用。不惟如此,它的影响,也伴随着易文化辐射到政治、伦理、道德、哲学、文学、艺术、医学、宗教神学等各个领域,成为系统的整体思维方式的一个重要补充,成为人们把握世界的一种重要手段。

第一节 先秦道家、儒家的形象思维及其互补

一、“天地之间，其犹橐籥与”

老子哲学实际是一个象征系统。剖析老子之“德经”、“道经”二篇，其交错论证的莫非天道和人道以及天人关系。如前所述，老子认为整个宇宙是一个由“道”派生并构成的完整的系统。道自然地生成天地万物和人类，人应效法天地自然之道。在老子看来，“道”是一个视之不见、听之不闻、搏之不得、惟恍惟惚、无从感觉的精神实体。本来就是“无状之状，无象之象”，但老子为了向世人宣教自己的学说，还得去勉强地描绘它。道恒无名，他却要强为之名曰“道”，并从不同的侧面去状况它。所谓“一”、“大”、“朴”、“无”、“希”、“夷”、“微”等都成了“道”的同义词。这都是老子力图用形象去握道的表现。

在天道观上，老子是这样进行形象思维的：

“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。”“天地之间，其犹橐籥与？虚而不屈，动而愈出。”“道之在天下，犹川谷之于江海。”^①

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其

^① 《老子》第四章、五章、三十二章。

子，复守其母，没身不殆。”^①。

“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”^②

这里表达了三层意思。其一是说道是万物得以产生的终极根源。所谓“渊”、“宗”、“江海”，都是作如是相比譬的。道与万物的关系就是万物归宗，众流纳于渊、归于海，如同母与子的关系。其二是说，天地宇宙，在时间上是“有始”的，在空间上如同橐籥，即冶炼用的鼓风箱，也是有限的。但这个有限空间，却由于它的循环运动而永无枯竭的时候。如同《周易》的八卦体系一样，老子也表现了试图纳无限于有限之中的思想。其三是说，天道有一种自然协调的机制或功能，如同张弓欲射，要调平高低的幅度和松紧力度。即以张弓之道比喻天道的自然盈虚消长。这几层意思又共同反映了中国天人合一的整体思维、江海纳众流的系统性、中性和循环不竭的特色。这种视时间和空间有限的思想，正是老子最终背离辩证思维陷入形而上学相对主义的失足点。

在人道观方面，可以从两个层面看：一方面从人的自然属性看，老子以自然象征人，赋予人以自然特性。如说：

“谷神不死，是谓‘玄牝’，‘玄牝’之门，是谓天地根。”^③

“希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况人乎？”^④

“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”“甚爱必大费，多

① 《老子》，第五十三章。

② 《老子》，第七十七章。

③ 《老子》，第六章。

④ 《老子》，第二十三章。

藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”^①

“谷神”指人体生命之元神，因其蕴酿于人之下丹田（亦称气海）即灵谷，故有“谷神”之称。“牝”指人之女阴（女性生殖器官），男女阴阳交合，于玄妙的宫内孕育新的生命，故称牝为玄牝，玄牝之门即生命之门户。人体之精气交感聚散于此，故又有“会阴”之称。老子以天地之根本譬喻女性之阴门，适足见其对阴柔价值的重视。

在老子看来，没有永恒不变的自然现象，飘风骤雨会变为风和日丽，这种循环交替是自然无为的。人也是自然发生变化的。天地正是在这种无为的循环变化中体现自身的永恒。人要想象天长地久那样长生久视，就要象天地“不自生”那样“后其身”、“外其身”、“无身”、“知足”、“知止”。无私方能成其私。这明显地表明了天人相类的思想。另一方面，从人的社会属性看，老子又将人的养生之道象征治国治兵之道，学者或有称之为“南面术”者。如说：

“治大国若烹小鲜。”“圣人在天下，歛歛焉；为天下，浑浑焉。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”^②

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”“是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。”^③

“爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是

① 《老子》，第七章、第十三章、四十四章。

② 《老子》第六十章、四十九章。

③ 《老子》第六十五、三章、十九章。

谓玄德。”“功成身退，天之道。”^①

“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。……是以圣人去甚、去奢、去泰。”^②

从养生学的角度看，道家主张摒除物欲，外于心智，自然无为，不执着，使人丹田之气周体循环，实现阴阳和合的舒适境界。今天看来，这种与自然界和光同尘，相互溶纳的养生理论，包含许多科学道理。老子从“修之于身”出发，推及于家、邦、乡国天下，因而形成了他的无为而治的政治理论。以煎煮小鱼，譬喻治理国家；进而主张无知、无欲、无为，不有、不恃、不宰，这就值得推敲。从天人合一的整体思维方式出发，养生之道应顺应自然天道，这在逻辑上似乎一致。但这种类比和推理，忽略了天道与人道质的不同的一面，混淆了认识主体与客体的不同，陷入了一种庸俗的自然主义，其结果必然导致在天人关系问题上完全抹煞人的主观能动性作用，一味守柔、守雌、持下的人道观，从而增添了民族文化传统的负面影响。事实上，老子哲学正是一个以女性的温柔敦厚、沉静谦和为玄（美）德的价值体系。它以女阴（玄牝）象征天地之根的“道”，又以“道”为天地万物之母，并通过母性慈祥、柔静、谦和、谨慎的美德的推崇，进而论证了守雌、贵柔、处下、无为、不争的人生哲学方法论原则。这种奇特的取象于母性的形象思维，反映了老子对母系文明的缅怀和对父系文明的抵制，是我们深入理解老子哲学及其与《易经》关系的一个关键。

① 《老子》第十章、九章。

② 《老子》第二十九章。

二、“混沌之死”

如果说道家老子是以其玄之又玄的散文诗的形象思维去表述天、人及天人合一的关系的话，道家庄子则是以其“汪洋辟阖、仪态万方”（鲁迅语）的散文和哲理隽永的寓言来表达这一关系的。应该说，庄子是先秦一位极富形象思维的诗化哲学家。《史记·本传》说他：

“其学无所不窥，然其要归于老子之言。其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》以诋訾孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒、墨，虽当世宿学，不能自解免也。”

这段纪述，较中肯道也了庄子学术观点、立场及其寓言“善属书离辞、指事类情”的形象思维特征。《庄子》书所包括的寓言两百多则，可以说是一个寓言象征系统，素有“寓言十九，借外论之”的说法。他的宇宙观、人生观、学术观等，大多是借寓言进行阐述的。

统摄庄子全部哲学的最高范畴是“道”。何谓“道”、就是庄子也在致力于把握它。他在《在宥》中说：“何谓道？有天道，有人道。”并对天道和人道作了形象的说明。在《知北游》中说：“知谓无为谓曰‘予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？’”对于这三个问题，庄子作了不同的回答，有人研究，庄子的回答，“有三类六种不同的涵义。”^①

“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可

^① 参崔大华：《庄学研究》第122页。

言，言而非也。知形形之不形乎？道不当名^①。”

尽管如此，庄子还是力图通过形象去状述它：

“夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略。夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形为生。故九窍者胎生，八窍者卵生。其来无迹，其往无崖，无门无房，四达之皇皇也。邈于此者，四肢僵，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”

这是说：昭昭万物生于有形，有形生于冥冥无形。这种无往而不在而又无形迹的宇宙根源，就是“道”。强人肌体，达人思虑，使天地、星辰各行轨，使万物繁荣昌盛，就是“道”的主宰功能。通过庄子的描述，我们终于能理解，所谓“道”，乃是一个以自身为根本并与自身混然同一的超乎时空、万有之上又没有具体形象的绝对同一，亦即所谓“无象之象”。按照庄子的“道”观，“道”是覆冒宇宙天地的大一，天地人物皆与道同体，因而道是无乎不在的。《知北游》有一则寓言说：

“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰：‘夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履狶也，每下愈况。汝唯莫必，无逃乎物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。’”

东郭子要庄子明白地告诉他，“道”到底在什么地方？庄子从昆虫到小米、稗子到瓦片直到大小便，告诉他任何事物以至卑下的事物里都有“道”的存在。因为他所问的没有接触到实质，所以只

^① 《庄子·知北游》。

好象市场监督官向监市(屠卒)询问检查猪的肥瘦的方法一样,愈往猪的下腿踩愈容易明白。须知道不离物,至高的道与宏伟的言论都是一样的。所谓周、遍、咸,名称不同,都是指的一个“道”。既然如此,大小、贵贱、死生、是非、物我、彼此等都只能是相对的,没有质的区别。所谓物我之不同,只是道的物化而已。《齐物论》有一则寓言说:

“昔者,庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也。自喻适志与,不知周也。俄然觉,则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓‘物化’。”

庄周与蝴蝶有分,所以才有二者的互梦;二者之所以能互梦,正因为本质上是无分的。万物以不同形相禅,其质则是同一的,庄周与蝴蝶、神奇与腐臭、厉鬼与西施,混然齐于道。庄子的这一思想,正如王先谦(公元1842—1917年)注《齐物论》所说:“天下之物之言,皆可齐一视之,不必致辩,守道而已。”

在庄子看来,世界本来是一个统一的整体,由于人之有为,而造成了天人、善恶、是非之别。所谓“下有桀、跖,上有曾、史,而儒、墨毕起。于是乎喜、怒相疑,愚、智相欺,善、否相非,诞、信相讥,而天下衰矣;大德不同而性命烂漫矣!”^①因此,他追求返朴归真,浑沌为一的境界。庄子把这种境界称为至德之世。他说:

“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉?同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性得矣。”^②

这就是提倡人性复归于大自然,以人合天。合人于天就是“至德”。他有一则寓言表达了这个观点:

① 《庄子·在宥》。

② 《庄子·马蹄》。

“庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：‘愿以境内累矣。’庄子持竿不顾，曰：‘吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？’二大夫曰：‘宁生而曳尾涂中。’庄子曰：‘往矣，吾将曳尾于途中。’”^①

作官于庙堂之上，羁累如死龟之留骨；曳尾于泥涂之中，能保全其自由之天性。正如他的另一则寓言“鲁侯养鸟”所说：鲁侯将逮着的一只海鸟禁锢起来，精心饲养，结果鸟不能适应，“三日而死”。^②所以在价值观上，庄子主张全其天性，而反对文明的进步而带来的各种礼义法度的制约。在宇宙观上，庄子主张回到天人一体的“浑沌”：

“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视、听、食、息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”^③

庄子把聪明才智、认识能力及文化知识看作是对自然天性的扼杀，这显然是一种虚无蒙昧主义的荒谬。但是故事本身也包含了庄子强调顺应天道自然的思想，人的主观作为，即使动机再好，违背了天道自然，其结果也会适得其反。这种形象思维的哲理，是十分深刻的。

庄子的人生哲学，无论是对待处世、养生抑或是对待生死问题，都是以道通为一的浑沌哲学为基点的。由此而主张守中持一，得其环中，以应无穷。譬如处世，庄子在寓言中说：

“庄子行于山中，见大木，枝叶茂盛，伐木者止其旁而

① 《庄子·秋水》。

② 《庄子·至乐》。

③ 《庄子·应帝王》。

不取也。问其故，曰：‘无所可用。’庄子曰：‘此木以不材得终其天年。’夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：‘其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？’主人曰：‘杀不能鸣者。’明日，弟子问于庄子曰：‘昨日山中之木以不材得终其天年；今主人之雁以不材死。先生将何处？’庄子笑曰：‘周将处乎材与不材之间。’材与不材之间，似之而非也。”^①

不材之木与能鸣之雁都可以免遭杀伐，价值不同，遭遇却一致，完全在于杀伐者之所取，很难有侥幸。所以庄子主张守中，处于材与不材之间，无过无不及，不要太出人头地，也不能差人太远。这是一种回避矛盾、苟且偷安、从容中道的处世哲学。它的合理性在于否定了一种倾向掩盖另一种倾向的价值取向，具有防止片面性的意义。譬如养生，庄子通过“庖丁解牛”的寓言，表明自己的养生观。他说：

“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音：合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。文惠君曰：‘嘻，善哉！’技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：‘臣之所好者，道也，进乎技矣。始，臣之解牛之时，所见无非牛者；三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。枝经肯綮之未尝，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。

^① 《庄子·山木》。

提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。’文惠君曰：‘善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。’”^①

解牛与养生本不相谋，文惠君却从庖丁一席话中悟出了养生的道理，这是运用形象思维进行类比和联想的结果。庖丁通过三年的解牛实践达到“以神遇而不以目视，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”的境界，适足见其非一夕之功。养生之道亦然。解牛之道，在于“以无厚入有间”，每至难为之处，还要小心翼翼“动刀甚微”，方可使刀刃若“新发于硎”，不致损坏。“有间”即“中”^②。刀刃的保养在于使其游乎骨节之中隙；要做到这一点，只能以“神遇”而不能以“目视”，故可以说解牛在于炼神。养生之道亦然，养生在于畜养精神，使人“神旺”，“神旺”就可以守中。《达生》篇有一则寓言说：

“田开之曰：‘闻之夫子曰，善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。’周威公曰：‘何谓也？’田开之曰：‘鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利，行年七十而有婴儿之色；不幸遇饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄，无不走也，行年四十而有内热之病以死。豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内，此二子者，皆不鞭其后者也。’”

“鞭后”的意思是说，外患、内疾都可以吞噬人的生命，善养生者要象牧羊那样，鞭赶落后者，亦即注意弥补和纠正自身的不足，内有所养，外有所防，做到“无入而藏，无出而阳，柴立其中央。”“鞭后”也就是致中和。无怪庄子说：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”^③督即脊，衣之背缝，借为奇经八脉之督脉，指人后背之中，贯通脊

① 《庄子·养生主》。

② 《墨经》上：“有间，中也。”高亨《墨经校注》：“有间谓两体不相切依，尚有空隙，为两体之中，故曰：‘有间，中也。’”

③ 《庄子·养生主》。

柱之经脉。人的善与恶行都不要太突出，平日应坚守中道，如是便可以保身、全生、养亲、尽年。

“天下也者，万物之所一也。”^①解牛、牧羊之道与养生之道“道通为一”，这是就道的普遍性而言。然则养生毕竟不同于解牛、牧羊，它还有其具体规律。譬如“吹呵呼吸，吐故纳新，熊经鸟申。”^②等气功导引之术即如是。将具体、特殊的東西与一般、普遍的东西混同为一，这是一种相对主义的思维方式。这种相对主义表现在生死观上就是混沌地对待生死，“物方生方死，方死方生，”抹杀生与死的区别。请看庄子是怎样对等他妻子以及自己之死的：

“庄子妻死，惠子吊之。庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：‘与人居，长子老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！’庄子曰：‘不然。是其始死也，我独何能无慨然？察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。’”^③

“庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：‘吾以天地为棺槨，日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赇送。吾葬具岂不备邪？何以加此？’弟子曰：‘吾恐乌鸢之食夫子也。’庄子曰：‘在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也？’”^④

庄子认为，为其妻死而鼓盆，并非不通人情之甚，而是觉悟到人之生本由无气到有气，由气化而生；由生之死，复变而无气，是犹春夏秋冬四时运行。所谓“生者，假借也；假之而生者，尘

① 《庄子·田子方》。

② 《庄子·刻意》。

③ 《庄子·至乐》。

④ 《庄子·列御寇》。

垢也。死生为昼夜。”^①何用悲？“若死生为徒，吾又何患？”^②由生之死，如同在天地间安睡一个时候；死即生之始，这一切都是自然天道所安排的。为鼓盆而歌，是有道理的。所以庄子之死，也不必厚葬。既然灵魂脱离躯壳，重又赴生，形骸不过是物化之糟粕，且随它蝼蚁或鸟鸢去吞噬罢。寓言所表现的正是庄子超然于生死之外的达观的自然主义人生哲学。在学术观上，庄子主张将是非、物论齐一于浑沌之“道”。为什么呢？请看：

“民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴惴恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿，獮狙以为雌，麋与鹿交，鳬与鱼游。毛嫱、西施，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，樊然淆乱，吾恶能知其辨？”^③

人与兽、禽、鱼之间在生活与美感等方面，没有一个共同的取舍标准，各是其所是，非其所非。如同双方辩论，胜者不一定是，负者不一定非；第三者的评判也不一定客观，谁也不能判断是非。是非、仁义的界限“樊然淆乱”，只有归于浑沌了事。“道”的本质就是彼此不相对待，是非不相区别。以道观之，物无是非、彼此，“与其是尧而非桀也，不如两忘而化其道。”^④

正如第二章所述，中国传统思维方式的本质特征是天人合一的整体思维。在先秦道家老庄那里，主要地是通过形象思维表达的。老子主张以人法天地自然，与之合一；庄子则更进一步，主张回归自然，“入于寥天一”。因此，他强调“绝圣弃智”、“擲玉毁珠”、“剖斗折衡”、“焚符破玺”、“殫残天下之圣法”，通过相对主义这座桥梁，使人性复归于自然，返祖到与禽兽为伍。这当然

① 《庄子·至乐》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·大宗师》。

是脱离实际的，因而也只是一种空想。现实的庄子终究不能离开现实的窘迫生活，靠借贷混日子。

庄子讲过：“《易》以道阴阳。”^①《庄子》直接言《易》者不多。但庄子之形象思维与易象思维是有重要关联的。毋宁说，庄子的形象思维，从思维发展的历史看，本于易象思维。关于这一点，明清之际的方以智曾经有过具体论证。他认为，《庄》是《易》之变。《东西钩·神迹》说：“《易》、《庄》原通，象数取证。”《炮庄》卷一《内篇》说：

“内篇凡七，而统于游。愚者曰：游即息也。太极游于六十四，乾游于六龙，庄子之御六气，正抄此耳。姑以表法言之：以一游六者也。《齐》《主》《世》如内三爻，《符》《宗》《应》如外三爻，各具三谛。《逍遥》如‘群龙无首’之用。六龙首尾，蟠于潜亢，而见飞于法界。……寓数约几，惟在奇偶、方圆，即冒费隐。……南北也，鲲鹏也，有无也，犹之坎离也，体用也，生死也。善用贯有无，贯即冥矣。不堕不离，寓象寓数，绝非人力思虑之所及也。”

他把《易》卦系统之首卦之六爻与《庄子》内七篇相偶，认为七篇之二至七篇分别为代表“乾”之六爻，而首篇《逍遥游》则代表乾之用九；他把《逍遥游》中鲲鹏由北而南的运动变化，比作《易》卦之“坎”“离”方位的变化。由此得出《庄子》包含着《易》象数之理的结论。《易》《庄》的这种冥合，绝非人力所及，而是先天之理。而《庄》之寓言，在于化世人之胶执，亦是《易》理之显现。

他在炮毕《庄子》以后的《炮庄·天下》归纳说：“空廓隐颐，无非象数森罗；万睹万闻，原自无声无臭。虚中本实，实中有虚矣。……《易》为三才之理，作大譬喻。反对、环中、方圆、费

^① 《庄子·天下》。

隐，莫破莫载，同时变化。”天地间的一切，可见不可见，无非《易》之象数。人身、天地、万物之普遍规律都可以从《易》之象数变化中得到说明。庄了感于当时之论蔽于一曲，各执偏见，不能全面把握天地本质和古代圣贤的全貌，“不得已”以近乎荒唐的寓言，“以夺为予”、“以俯仰远近之条理物变，征统类费隐之大《易》约本。”^①

庄子以寓言、故事等方式阐发哲理，其新奇的构想与深邃的运思，先秦诸子罕有其匹。道家学派所以能在历史上发生巨大深远的影响，实得益于庄子。而庄子则得益于寓言这种形象思维的方式。庄子之后，道具有浪漫主义色彩的寓言形式承传不辍，以至形成一种思维传统，经过社会遗传，而融入了我们的血脉。《列子》书中保存了不少的寓言，含义深刻，如《汤问篇》“愚公移山”等寓言，脍炙人口，已经形成我们民族思维的外壳——语言中不可忽视的、极为精彩的华丽篇章。

三、“巍巍乎！惟天为大，惟尧则之”

由孔子首创的儒家学派，吸取了《易经》形象思维方式的神髓，将它作为阐释其政治伦理思想的工具和手段。它特重其义理的阐发，以哲理诗化、哲理寓言、类比推理作为诠释的手段，从而开创了人文易的理路，在这一方向上丰富和充实了《易》象思维方式，随着儒学的日益政治化，在政治舞台、思想舞台上频频亮相，通过其统治作用，而使形象思维方式在民族文化心理中定位。

《论语》中许多饱蕴诗意的哲理名言，从典型的自然、社会具体物象中感发志意，抒发对政治、社会道德的观点及其人格理想。

^① 《药地炮庄·大宗师》。

这些形象的论述，已远远超出了作者当时的时空局限而具备了普遍、恒久的意义，闪烁着真理和智慧的光芒。

《论语》中的形象说理主要在于揭明君子安身立命，为政所必须具备的诸种品德。大致说来，有以下四点：

其一是对天人关系以及理想人格的形象感发，表达了儒家对圣、王理想人格的追求。如说：

“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”^①

这是对传说的三代圣君尧的德行的着力讴歌。尧的伟大，正在于他的功绩、他的典章制度，具有无与伦比、不可言说的辉煌伟大，只有尧才是真正的法天之德，与天合一的圣人。儒家所追求的也正是这种天人合一。孔子的学生也是这样来赞美孔子的。如：

“颜渊喟然叹曰：‘仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能，既竭吾才。如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。’”^②

这段描述把孔子弥高弥坚、卓然配天，无从企及的高尚人格形象地展现出来，以至孔子也认为自己是一位周文王死后，禀承天意而集中了全部周代文化的典型：

“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎！天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！’”^③

“天生德于予，桓 其如予何！”^④

又如孔子说：

“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁

① ②③ 《论语·子罕》。

④ 《论语·泰伯》。

者寿。”^①

何以如此？朱熹《四书集注》指出：知者乐水是从水“周流无滞”的形象中发现了和自己相通的精神品质；仁者乐山，是从山“厚重不迁”的形象中找到了和自己相似的道德属性。朱熹的这种解释，可谓揭示了孔子形象思维的特质，即从自然现象中感发伦理，以加强伦理修养，完善自我。可见，孔子已初步认识到自然物本身虽不具道德属性，但它的某些特征和人的道德属性，人类文化历史的某些积淀，有类似和相通之处。从而自觉地在人与自然的相契关系中进一步加强山、水等自然物象所象征的道德属性和精神品质对自身人格完美作用的认识。

其二是以形象的比喻说明君子道德修养的楷模和外化过程。如《子罕》篇说：

“岁寒，然后知松柏之后凋矣”。

隆冬之际，百草衰枯，万木凋零，一片肃杀之气笼罩原野。独有松柏不凋，抗御严寒，葱郁如故。这就是忠义之士、正人君子的楷模。而且，人之德行只有在艰难的逆境中才能本质地再现出来，如松柏之于严寒然。这种形象思维，包寓了深沉哲理，隽永而又自然，于人有良多的启迪。再如“信”，是儒家“五常”^②之一，为君子必备的一种美德。孔子在强调“信”对于人的重要性时说：

“人而无信，不知其可也。大车无𡗗，小车无𡗗，其何以行之哉？”^③

“𡗗”是古时大车车辕前横木上的木销子；“𡗗”是古时小车车辕前横木上的木销子。如果没有“𡗗”或“𡗗”，车子就不能行走。以此象征君子无“信”就不能行世，“信”的重要性于此可见，形

① 《论语·雍也》。

② 五常：仁、义、礼、智、信。

③ 《论语·为政》。

象生动而又恰当。《论语》载：鲁国贵族季康氏欲杀掉所谓无道之人以保全有道者，问之于孔子。孔子说：

“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”^①

君子的德行象风，小人的德行象草，草经风吹必然随之倒偃。这里包含了两重象征意义：一是用草与风的关系象征对立的阶级（或等级）的人的不同品德，含有不同的道德价值评判标准，甚至否定了所谓“小人”的道德的独立的人格意义。这当然是错误的。它与孔子以“礼”为本位的伦理观念分不开。二是用草与风的关系象征了榜样的重要作用。子欲善民必善，反之，统治者不善，社会风气也好不了。从这个意义上说，今天仍有借鉴意义。孔子十分强调统治者应该为政以德。他说：

“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”^②

这是用北极星与众星的朝向关系象征推行德政的统治者与基层统治者乃至民众的关系。说明推行德政，率先垂范，就会得到基层的拥护和归服。后来的儒家学派，正是在这个基础上，把君子道德内化与外化的过程紧密地结合起来。如《宪问》篇说：

“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓，尧舜其犹病诸！’”^③

修养其身，使之时刻保持严肃恭敬的态度，使他人、百姓都得到安乐，尤其是安百姓，即便是尧、舜都难以做到，也必须这样要求自己。

其三，表达个人志趣，寄寓理想情操，具有典型的道德人格

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·宪问》。

意义。《先进》篇以诗化的语言为我们描绘了一幅其乐融融的理想生活方式的图画。

“暮春，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。夫子喟然叹曰：‘吾与（曾）点也。’”孔子很赞成曾点的情趣。《述而》篇在高扬儒家的道德理想时，表达了孔子企图超越世俗功利的人生境界：

“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之。乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”

也就是基于这一点，孔子称赞颜回：

“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”^①

苦中自有人生乐趣，这种崇高的境界，到了宋代，曾引起道学开山祖师周敦颐的共鸣。他的学生程颢、程颐兄弟俩在《遗书》中曾回忆说：“昔受学于周茂叔，每合寻仲尼、颜子乐处，所乐何事。”孔子所勾勒出的儒家理想境界，通过周氏的传续和程氏兄弟的阐发，成为宋明道学乐道的重大课题之一。孔子诗化的形象思维方式成功地表达了一种“极高明而道中庸”、“致中和”的理想人格，不仅为孔颜之乐，也为周氏及后代道学家们所独钟。

其四，阐述了形象思维的地位和作用，播下了以后人文易形象思维发展深化的理论种子。《阳货》篇说：

“小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”学诗可以激发志气，提高观察力，培养群体意识，抒发怨艾情感；还可以事奉父母、君上，多认识一些鸟兽草木之名。”孔子把“兴”当作诗的第一功能，足见对它的重视。正如王夫之所说：

^① 《论语·雍也》。

“诗言志，歌咏言。非志即为诗也，言即为歌也。或可以兴，或不可以兴，其枢机在此。”^①所谓“兴”，即为“引譬连类”（孔安国注），“感发意志”（朱熹注）。也就是由诗可以诱发感情，激发想象，并从个别带有形象性典型性的譬喻中，领悟同类事物的普遍性。事物的形象对于人的思维有重要的启发意义。《颜渊》篇引卫国大夫棘成子与子贡的对话说：

“棘成子曰：‘君子质而已矣，何以文为？’子贡曰：‘惜乎！夫子之说君子也！驷不及舌。文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞，犹犬羊之鞞。’”

去毛之皮曰“鞞”。子贡批评了棘成子关于君子不用“文”的片面性。通过去了毛的虎豹之皮与犬羊之皮很难区别的事例，表明了文与质都同样重要的观点。从而奠定了人文《易》学形象思维方式的理论基础。

四、“上下与天地同流”

孟子与庄子约略同时而不相谋。如果说《庄子》书是一个寓言象征系统，《孟子》七篇不仅在寓言象征方面毫不逊色。而且其形象思维洋溢着儒家之道这一根本特色。

《孟子》可以说是溶形象、政论和哲理于一炉，通过一系列人物群象，运用比喻、寓言等思维方法，委婉而犀利地阐发自己的主张，渗透着强烈的感情。孟子善于概括和总结自然和社会生活中的典型现象、事件，用以说明深刻的哲理。他所运用的形象思维方法主要有两类：一是运用比喻以说明事理。《梁惠王》章以“力足以举百钧而不足以举一羽，明足以察秋毫之末而不见舆薪”说明梁惠王不行王道是“不为也，非不能也”。这是从自然之道引

^① 《诗广传》。

伸到评价为政的得失，是以比喻的方式来实现的。更主要的，在《孟子》中，还有大量的以喻体来说明道德修养的论述。《告子》上“鱼我所欲也”章，正意与喻意并列，以说明道德选择的重要；《告子》下“礼与食孰重”章，正言喻言互叠，以说明人的自然属性与社会道德属性的冲突；《告子》上“牛山之木”章整段用比喻，说明道德修养过程持续性的重要性等等。这些比喻，形象生动，且丰富多彩，富于变化，大大地增强了其哲理的力量。其二，运用寓言以明理。《公孙丑》章上有一则“揠苗助长”的寓言：

“宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：

‘今日病矣！予助苗长矣。’其子趋而往视之，苗则槁矣”。

这则寓言说明急于求成，反而会适得其反。道德的修养过程必须先有点滴的积累，逐步进阶然后才可以达到崇高的境界。否则就会欲速不达。再如，《离娄》章下“乞食璠间”的寓言：

“齐人有一妻一妾而处室者，其良人出，则必饕酒肉而后反。其妻问所与饮食者，则尽富贵也。其妻告其妾曰：‘良人出，则必饕酒肉而后反；问其与饮食者，尽富贵也，而未尝有显者来，吾将瞋良人之所之也。’早起，施从良人之所之，遍国中无与立谈者。卒之东郭璠间，之祭者，乞其余，不足，又顾而之他，此其为饕足之道也。其妻归，告其妾，曰：‘良人者，所仰望而终身也，今若此！’与其妾讪其良人，而相泣于中庭，而良人未之知也，施施从外来，骄其妻妾。”

齐人不以不诚实为耻，反而“骄其妻妾”。实际上，不诚实的行为终究还是会被别人戳破的。此外，诸如《滕文公》章下的“楚人学齐语”、“攘鸡”，《离娄》章下的“逢蒙杀羿”《告子》章上的“学弈”等等，这些脍炙人口的寓言故事极富感染力，说明了深刻的哲理，因为影响很大，有的后来被改编为传奇、故事，流传很广；有的则进入了中华民族的语言宝库，成为人们表达认识的一种思维手段。尤其是，孟子在论证天人合一于德的整体思维时，所展

现的形象思维魅力，教人有叹为观止的感觉。如他在描述作为圣人的舜心中潜藏的先验的善性时说：

“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”^①

舜居深山之中，与禽兽相处，没有机会接受道德教育。但一当他受到善言善行的诱发，其所潜藏的善却象江河决堤，沛然横溢，不可阻挡，这是一种多大的潜能！孟子的逻辑是：人之善性根自于天，则天为善之本。所以人应存心养性以事天。他认为小人百姓因受物欲的蒙蔽而耽迷了自身的善性，需要圣贤君子去感化。他说：

“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流……。”^②

这是对天人合德的极生动的描述。君子简直就是天之化身，与天同功同德，同在于大化流行之中，这又是何等壮丽的画画！“上下天地同流”一语，活脱脱地把天人合德的理想境界诗化了，启迪人的无限神思。据此，我们可以毫不夸张地断言，战国中期运用形象思维的高手，庄子而外，当推孟子。

五、“善言天者必有征于人”

如前章所述，荀子的整体思维是通过对天人职分不同的分析，强调循道制天而表达出来的。为了论证这种以人制天的天人之间的整体性，荀子提出“善言古者必有节于今，善言天者必有征于人”^③的命题，即是说，好谈论古时之事理的，必须以当今之事理验证；好谈论天道的，必须有人事之道作难验证。形象地说明了

① ② 《孟子·尽心》上。

③ 《荀子·恶性》。

“古今一度”、天人一理的思想。

《荀子》三十二篇的主题，从根本上看，可以说主要是强调不同身份等级的人在天地自然之中的职分和主体作用。而且多是借形象思维表述的。如他强调人们积习可以达于礼义的重要性时说：

“夫陶人埴埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人斲木而生器，然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，**器**辟则陶埴而生之也。”^①

陶工和泥制出瓦来，瓦泥并非人的本性；木工凿木制成器具，器具也不是木工的本性，圣人对于礼义的关系与陶木工人制成瓦器一样，必须经过陶冶锻炼，积习而成。

《荀子》的形象思维可以说是繁丽多姿，异彩纷呈。它刺取诸说，善于学习、吸收并创造性地运用形象思维方式。荀子文章中用形象思维的地方多达二百多处，即便在先秦诸子中也是极为罕见的。善于博喻巧譬，触类而长，确是《荀子》体现出的突出特征。一方面表明抽象思维离不开形象思维，另一方面形象思维有“喻巧则理至”的效果，有透过形象表达抽象哲理的特殊功用。在讨论“富国”时说：“万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉源，汜汜如河海，暴暴如丘山，不时焚烧，无所藏之，夫天下何患乎不足也。”讨论“强国”时说：“夫天下之和上，譬之犹响之应声，影之象形也。”讨论“议兵”时说：“以桀诈尧，譬之若以卵投石，以指挠沸；若赴水火，入焉焦没耳！”此为明喻；还有隐喻，如在讨论“君道”时，用一则“楚灵王好细腰，故朝有饿人”的故事来论证“君者，仪也；民者，景也；仪正而景正。君者，盘也；民者，水也；盘圆则水圆。”又，“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊。”仪景、盘水、原流之喻，都说明君主自身的道德人格修养在政治生活中的重要性。若果能

① 《荀子·恶性》。

身正，则如《富国》所言“百姓皆爱其上，人归之如流水，亲之欢如父母。”反之，“若是其悖缪也，而求有汤、武之功名，可乎？辟之是犹伏而舔天，求经而引其足也，说不必行矣，愈务而愈远。”^①只能象趴在地球上而企图舔天，救上吊的人却去拉他的腿一样，要想建立汤武之功名，是办不到的。不仅形象。而且贴切、幽默。他的“隆礼重法”的政治论也是通过形象思维表达出来的。如《礼论》：“圜墉，其貌象室屋也；棺槨，其貌象版盖斯拂也；无帑丝黼缕翼，其貌以象非帷幬尉也；抗折，其貌以象漫茨番闾也。”这里坟墓的外形象房屋，棺槨的外表象车子，棺木上的装饰象门帘和帷帐，深刻地表现了“如死如生，如亡如存”的丧礼思想。再如，《富国》所云，必须敲大钟，打响鼓，吹笙竽，弹琴瑟，以此震撼人们的耳朵；雕刻花纹，炫耀人们的眼睛，吃香的，喝辣的；刺激人们的口味，所以，对行赏用刑而言，则赏罚分明且要加重加严。若杀人者不死，伤人者不刑，就会造成“罪至重而刑至轻”，其结果就是，纵容了暴恶，天下必然陷入大乱。《荀子》形象思维还表现在寓哲理认识论于自然知识之中。如《劝学》：“君子曰：学不可以已。青，取之于蓝，而青于蓝；冰，水为之，而寒于水。”说明人只要不断努力学习，后来可以居上；又，“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅（黑泥）与之俱黑。……故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”说明外部环境对人们的道德与认识的重要作用。《劝学》还以一连串比喻，说明学习必须持之以恒的道理：“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐驎一跃，不能十步，弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”学习是一个“如切如磋，如琢如磨”的过程，只有经过锲而不舍的努力，才能发生质变，取得进

① 《荀子·强国》。

步，“君子之学如蜕，幡然迁之”^①。《解蔽》则以形象比喻说明人心的“虚一而静”是认识的前提：“人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。”

人心虚静，就能明辨是非。否则，“心忧恐则口衔豢养而不知其味，耳听钟鼓而不知其声，目视黼黻而不知其状，轻暖平簟而体不知其安”。心不虚静，就无法集中于认知事物，就会一无所获。《劝学》篇说：“螭无爪牙之利、筋骨之强，上食埃土，下饮黄泉，用心一也；蟹八跪而二螯，非蛇蟠之穴，无可寄托者，用心躁也。”专心一致的重要性由此可见。这种认识论也是通过形象思维来表达的。此外，它也通过形象思维寄寓了一种理想的人生观。如他在《宥坐》篇的一则寓言中说：

“孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问于守庙者曰：‘此为何器？’守庙者曰：‘此盖为宥坐之器。’孔子曰：‘吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满而覆。’孔子顾谓弟子曰：‘注水焉！’弟子挹水而注之。中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：‘吁，恶有满而不覆者哉！’

“欹器”是一种倾斜、不易平放的容器，空着时就倾斜，注入一半就平正，注满了水就倾覆。孔子是以欹器为喻，说明人生处世必须守“中”，防止“不及”与“过”的哲理。在《赋》篇中，他以假物寓意的方式描绘了他所向往的理想人物：像云那样“充盈大宇”“功被天下”，象针那样“日夜分离，以成文章”。能合纵连横，“下覆百姓，上饰帝王”。而他所理想的圣人，则是《解蔽》中所说的，“明参日月，大满八极”，能“坐于室而观四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情；参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙理矣。”达到“大清明”的境界，而“万

^① 《荀子·大略》。

物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。”《荀子》形象思维极其丰富。就寓言而言，与《庄子》等道家思想不同，具有简易性的特点。以简明扼要的寓言表达深邃的哲理。如“瓠瓜鼓瑟”，“伯牙鼓琴”，“头指测河”，“以戈舂黍”，“以锥飧壶”，“伏而舔天”，“救经而引其足”等等。在文中都没有过多地详述其具体的情节，然这些言简意赅的格言式的寓言本身，却透露出一种形象思维的智慧。

由此可见，荀子不愧为先秦善于运用形象思维的思想家之一。他的学生韩非继承了他善譬巧喻的特点，成为历史上“博喻之富”的思想家。他关于秦伯嫁女、楚人鬻珠等故事都是对荀子形象思维的进一步发挥。

六、“近取诸身，远取诸物”













对先秦诸家的形象思维进行理论概括的是《易传》。《易传》是通过《易经》取象思维的阐发来进行理论概括的。

第一，《易传》肯定了“八卦”、《易经》之作，缘起于先民之观物取象，揭示了观物取象的功利性目的。如《系辞传》下说：

“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸‘离’。包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，耨木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑，……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下。盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸‘随’。重门击柝，以待暴客，盖取诸‘豫’。断木为杵，掘地为臼。杵臼之利，万

民以济，盖取诸‘小过’。弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下，盖取诸‘睽’。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨，盖取诸‘大壮’。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸‘大过’。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸‘夬’。是故《易》者，象也。象也者，像也。”

“圣人设卦、观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞也，是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以‘自天佑之，吉，无不利。’”

八卦，并由之重叠错综组合而成的六十四卦，实际上是一个包罗宇宙万象的符号象征系统。《易传》的作者认为，八卦的造作，是传说中人类的祖先包（一作伏）羲氏统治天下的时候，通过长期观察天象、地理、鸟兽身上的斑纹以及大地与山川形胜、动植物及至人类万象不同的分布生长状况，近而至于人体的生理结构和心理状况，远而至于万物的不同性能，经过比较、综合、抽象而成的象征物。造作八卦的目的，就是用来领会和沟通天地造化神妙高明的用意，比况万物的情况。八卦（六十四卦）一经作成，作为一种典型的共性，就被赋予普遍的象征意义。作者紧接着列举了“离”、“益”、“噬嗑”、“乾”、“涣”、“随”、“豫”、“小过”、“睽”、“大壮”、“大过”、“夬”等十三卦作典型，说明先民们结绳织网以渔猎、削制农具以农耕、日中为市，进行劳动产品交换、黄帝尧舜无为而治理天下、人们制成舟楫以驯养家畜、设置门卫以豫防盗贼、制成碓杵以加工粮食、发明弓箭以张扬威势、建筑宫室以躲避风雪、棺墓

以葬死者、发明书契以处理政务等从事劳动实践的文化活动，大约都是取象于这些卦的。所以说《易》的内蕴就是象，象就是以卦体去象征各类事物。这里表达了人类认识过程中的从个别到一般，又从一般到个别的形象思维的辩证逻辑。

《易传》的作者还认为，“圣人”创制卦画，观察分析其象征意义，根本目的在于推演阴阳之变化，预言人事吉凶，具有鲜明的功利色彩。譬如吉、凶，象征成功与失败；悔、吝，象征忧愁与惊惧，变、化，象征进取与退守；刚柔，象征白昼与黑夜。举凡六爻之变，反映了宇宙间最高范畴天、地、人之间的本质联系，每有行动之前，进行占卜咨询，观察揣摩占断之吉凶，采取应变措施，自然可以获吉而远凶。这就在肯定《易经》取象思维的反映论哲学基础上，又从动机论的角度作了揭示和说明。

第二，《易传》对易之卦象进一步作了形象思维的解说，如《系辞上传》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”

何谓“象”？象就是象征。圣人希望揭示宇宙的奥秘，想把那种形而上的不可感知的本质借用某种可感知的形象进行比喻、类推，让人理解，就是“象”。它接着还举了“中孚”䷼、“同人”䷌、“大过”䷛、“谦”䷎、“乾”䷀、“节”䷻、“解”䷧等卦的个别爻辞进行解说。如“中孚”之九二爻辞：

“‘鹤鸣在阴，其子^①和之：我有好爵，吾与尔靡之’。

子曰：‘君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎。居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎。言出乎身加乎民，行发乎迩见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也。可不慎乎！’”。爻辞的意思是说：一双白鹤在蔽阴之处唱着求偶歌：我有好酒，朋

① “子”，细品辞意，当训“好”，女性，即雌。《诗云》：“嚶其鸣矣，求其友声。”

友你来我们共同享用吧，得到了雌鹤的应和。《易传》作者则以孔子的名义，探赜索隐，进行了一番象征意义的拟议：好比君子在室内讲话。如果是好话、对话，则千里之外有人应和；反之，如果是坏话、错话，则千里外遭人抵制，至于自己身边更不待说。君了的言行是个榜样，讲出来做出来就要造成影响。所以言行是君子立身立名的关键，如鹤之鸣，可以惊天地，能不慎慎吗？君子立身成名，贵在言行谨慎，这个思想不是用逻辑的论证得出的结论，而是借孔子的解经，通过形象思维表达出来的，使人领略起来，别有一番情致。再如“乾”之上九爻辞：

“亢龙有悔。子曰：‘贵在无位，高而无民。贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。’”

“亢龙”，是说飞到极高处的龙。乾卦是通过苍龙七宿从潜而现而跃而飞升到了绝顶，就要向相反的方面转化，跌落下来，这就是“有悔”的意思。《易传》作者借孔子的话解释说：天子一旦凌驾于一切之上，惟予一人，脱离了基础和实际，位尊而失去凭藉，权力被架空，贤德之人被压抑而得不到他们的辅佐，其行事必然招致挫折。这里的言外之意很明显：处世作人要守中道，不可太过，太过就是亢。以龙星的运变而言，是讲的道家的自然之理，以其象征意义而言，则又是讲的儒家孔子的中庸处世哲学，而在处世的问题上，道家老子是主张守中的，所谓“强梁者不得好死”、“木强易折”，所以“多闻数穷，不如守中”。在这个问题上儒道两家可以说是异曲而同工。

第三，《易传》对易象进行了理论的提升与阐释。作为一个有序的形象思维系统，《易传》不仅在《象传》中对六十四卦之象征意义逐卦作了阐述，而且在其它如《系辞传》、《说卦传》、《文言传》、《彖传》、《杂卦传》等传中也作了补充阐述。尤其是从理论上论述了形象思维的性质地位和作用。如《系辞传》说：

“《易》者，象也”，“象也者，像此者也。”

就是说：所谓《易》，其内蕴就是卦象；卦象就是象征天地之道。卦象就寓于八卦系统之中。它还说：

“法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；悬象著明莫大乎日月。……是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以求也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。”

“子曰：‘书不尽言，言不尽意’。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意；设卦以尽情伪；系辞焉以尽其言；变而通之以尽利；鼓之舞之以尽神。’”

这就是说：“圣人”立象，主要是由于先民的语言简陋、文字亦难于表达，于是便立象、设卦、系辞、变而通之，鼓之舞之，以求充分、完整地反映宇宙间的奥秘，表达人的思想。而“圣人”之立象、设卦，又不是凭虚想象出来的，而是对天垂之象如河图、洛书效之、则之的结果，这就为卦象的权威性提供了理论依据。

《易传》作者认为，易象的作用是非常大的。所谓：

“其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”

《周易》所取之象，都是日常生活中人们的所见所闻，如鹤、狐、龙、虎、雨、露、风、霜之类，也有如帝乙归妹、王亥丧羊之类的历史事实，“近取诸身，远取诸物”，十分具体，但它所类比的事情都是很大的。它意旨深远，文辞雅致，所阐述的道理很圆实、中肯，论证得直率又深刻，因而可以作为人们行事、处世的借鉴，也可以预知前途的吉凶得失。这无疑是对易象作用的充分肯定。

《易传》运用形象思维对《易经》所作的阐释、说明，不仅将本来是卜筮之书的《易经》向天地自然哲学、伦理道德哲学的方向推进了一步，使之成为传统的道家易学和儒家易学的渊藪，进而形成了源远流长的中华易文化传统；而且也成为后来人研究经

义不可或缺的、有重要参考价值的文献。

第二节 秦汉黄老道家、魏晋玄学和 道教的形象思维

一、“人天相类”

秦汉黄老道家从两个方向上发展了老庄道家的思想。然对形象思维的认识和表达方式却仍然继承下来。《管子》四篇将老子无为思想改造为术治理论。在阐述这一理论时，《心术》用“心”与“九窍”的关系，比喻君臣关系，说：“心之在体，君之位也；九窍之有职，君之分也。”又“心术者，无为而制窍者也。”君主控制臣下的方法，是“以静制动”，“以阴制阳”。即“毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼。”这样，形象地说明了君无为而臣有为的术治理论；《黄帝内经》则将老庄理论发展为纯粹的养生理论，对道家养生学产生了深远的影响。它吸取道家“人法自然”和阴阳家物类相感的思想，把阴阳之气看作是化生万物之本和养生的根据，提出了“天人一体”说。认为，天地万物与人是由阴阳二气所构成的，因而天人相应。《素问·阴阳离合论》：“天为阳，地为阴，日为阳，月为阴，大小月三百六十日成一岁，人亦应之。”《内经》强调“天人相应”是把人体比作一个小宇宙，以作为辩证施治的参照系统。注重人作为宇宙自然的一部分，应遵循自然规律，适应阴阳四时的变化，加强人的身体调养。这与董仲舒通过天人感应以论证社会政治伦理可谓异趣殊途。

二、“寻言以观象”，“寻象以观意”

庄学而后，受社会政治及学术自身内在否定等因素的复杂影

响，以“儒道兼综”为特色的玄学实质上取代了儒学的主流地位。东汉末年以来，易象数之学，日益支离繁琐，流弊日深。王弼提出了一种新的方法——“得象忘言”、“得意忘象”，一扫象数方法的陈腐与拘泥。他从象、言、意三者关系入手讨论《周易》的方法，认为象、言无非只是表达意的中介手段，而决不是目的。他说，“言生于象”，“象生于意”，只有意才是一卦的核心和最终目的，卦辞、卦象都是用来说明卦意的。由此他得出两点结论：一是“尽意莫若象，尽象莫若言”，即意通过象表现出来，象通过言而得以彰显。因此，就有可能而且必须“寻言以观象”，“寻象以观意”。例如，坤卦的卦辞是“元亨，利牝马之贞”，王弼在《周易注·坤》中解释说：“马，在下而行者也，而又牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。”这就是由“卦言”寻得“牝马”之象，然后由牝马在下、行地、雌性等性质，寻得“至顺”之意，达到了认识和把握事物本质的目的。其二是言象与意的关系如同蹄（捕兔工具）与兔、筌（捕鱼工具）与鱼的关系，“蹄者所以在兔”，所以得兔后就须舍蹄；“筌者所以在鱼”，得鱼之后就须舍筌，而不能牢牢地抓住那个工具不放。象与意也是这样，既然言象是表达意的工具，那么必然“得意而忘言”，“得意而忘象”。例如，只要把握了“乾”意“健”，“坤”意“顺”，那么其所用之象如龙、马，所用之言如爻辞，都可以而且必须忘掉。王弼还据此批评汉儒解《易》的根本错误在于“存象忘意”。例如，他们把“马”这一卦象与“乾”卦的关系固定下来，然后“案文责卦”，如果一卦有“马”而无“乾”，就牵强附会，搞出互体、卦变，五行等迂曲的方法，结果拘泥于卦象、卦辞繁琐支离而不得要领。一般认为，王弼“得意忘象”是否认了“象”的作用。事实恰恰相反，他所反对的只是把象这一表达意的工具当作目的本身去研究和对待。象在把握意的过程中，在他看来，还是必须的一个桥梁，是有重要作用的。这种意象关系论对后世哲学、文学等均产生了

积极影响。就哲学而论，所谓魏晋风度、竹林名士的出现都与此不无联系；就文学而论，魏晋文学艺术争尚“隽永”、“隐秀”“传神”等也与此直接相关。

三、“把乾坤为鼎器”

道教由汉创始时起，与追求长生久视的修炼相关，形象思维成为营造其理论体系的主要方式。道教理论中所蕴含的形象思维十分丰富。可以说，离开了形象思维，就没有道教；离开了形象思维，也无法真正理解道教。道教的道术，相当一部分渊源于由古代《易经》的气功理论而来的气功术。气功术的要诀在于以神领气，将身体拟想成“气”所运行的轨道，将气拟想成流动的具象。因此，“象”在气功术中具有非常重要的作用。道教道术由气功而来，自然也继承了这种思维方法。

道教形象思维，经过长足发展，真正具有规范性的经典之作是《周易参同契》。《参同契》名为参合《周易》而契，实际是以《周易》解释内外丹术，以易象数方法为炼丹提供一个具象直观的理论工具。它利用《周易》具象思维方式，将自西汉中期以来即已开始合流的炉火与黄老统一在《周易》的旗帜下。所谓“大《易》情性，各如其度，黄老用究，较而可御，炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”正是应用这一思维工具，它概述了内外丹术的基本原理，云：

“乾坤者，《易》之门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥。覆冒阴阳之道，犹正御者，执衔辔，正规矩，随轨辙，处中以制处，数在律历纪”。

这里，用乾坤坎离之象所象征的日月往来、阴阳消息模式，模拟了“丹”合成变化的模型。彭晓（五代后蜀人，？ 955）《周易参同契分章通真义》有很明确的阐释：

“魏公谓修金液还丹与造化同途，因托《易》象而论之。

莫不首采天地真一混元之气而为根基，继取乾坤粹潜运之踪而为法象，循坎离否仄之数而立刑德，盗阴阳变化之机而成冬夏。……故以乾坤为鼎器，以坎离为匡郭，以水火为夫妻，以阴阳为龙虎，以五行为纬而含真精，以三才为经而聚纯粹。寒来暑往，运行于三百八十四爻，免起乌沉，升降于三百八十四日。此皆于乾坤二卦之体而成变化者也。”

俞琰（公元1258—1314）《周易参同契发挥》亦说：

“夫人之身，法天象地，与天地同一阴阳也。人知此身与天地同一阴阳，则可与论还丹之道矣。坎，月也；离，日也。日月行于黄道，昼夜往来，循环无穷，如匡郭之周遭也。毂，犹身也；轴，犹心也。欲毂之运，必正其轴。修还丹者，运吾身中之日月，以与天地造化同途。”

也就是说，道教徒利用对宇宙万象高度抽象而来，以乾坤坎离为框架的易象思维模型，作为内外丹术的理论基础。所谓内丹术，是指以人体拟作“炉鼎”，以静动和气功修炼精气神，即以体内精气为“药物”，用神烧炼，使精气神凝聚而结成“圣胎”，得以长生久视的一种道术。所谓外丹，是指以炉火烧炼药石（用铅汞及其它药物配制）而成丹药，服食以成仙的一种道术。内外丹家以这种拟想的模式为理论指导，借以把握体内精气流行（内丹）与炉鼎中的化学反应（外丹）。使无形的微观复杂的运动有了可以把握的宏观运动的形象依托。而就这一思维过程而言，则无疑是具象的。《参同契》也由此而为尔后的内丹家奉为“丹经之祖”。其方法也得到了广泛的应用和进一步的发挥。而具象的思维方式则完全成为了一种既得的认识手段。

宋代出现的内丹理论主要经典《悟真篇》，提出“先把乾坤为鼎器”，“颠倒由坎离”，显然是采纳了《参同契》乾坤坎离的具象思维模式。而把乾坤拟想为炼外丹者的化学反应器，炼内丹者的身体；把坎离拟想为炼外丹者的反应物，炼内丹者的精气聚合。所

谓“南北宗源翻卦象，晨昏火候合天枢”，则是对《参同契》以六十卦为标志 月火候理论的继承。后来内丹各派具体功法各异，但在理论上都是运用易象以解释丹的合成，标志内丹运行的轨道，把握进火退符。

宋代《河图》、《洛书》、《太极图》、《先天图》等图书之学的主要模式是对道教内丹术中易象思维成果的进一步概括。以《先天图》为例。在内丹术中，精、气、神为大药，其中神居统率地位，用图表示，处太极之位。邵雍甚至直接说“心为太极”。而《伏羲六十四卦方位图》中，以中空处太极，坤、复间为天根，乾姤间为月窟，所以《先天图》最初是对内丹术以神领精、气的形象图说。天根、月窟是对内丹中火候变化的形象图说。天根为坤复之间，对应于“得药”后采药进火之始，即气入尾闾沿督脉上行；月窟为乾姤之间，对应于“退符”之始，即气入泥丸宫后，开始沿任脉下降。

邵雍《伊川击壤集》卷十六有：“乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根，天根月窟闲来往，三十六宫都是春。”俞琰《易外别传》解释为：“月窟在上，天根在下，往来乎月窟天根之间者，心也。……三十六宫都是春，谓和气周流乎一身也。如此则三十六宫不在纸上，而在吾身中矣。”照此看来，应该毫无疑问，《伏羲六十四卦方位图》，是对内丹修炼中气沿人体运行的形象图解。至于《伏羲六十四卦次序图》，则是以一分为二的象数方法，解释圆图形成的。

前已述及，内丹实是借用反映宇宙“周天法象”的卦象模型模拟、拟想人体小宇宙的运行状态。而这种卦象模型本身作为易象思维方式的高度浓缩与概括，因其直观性与简洁明了的优势而逐步取得了丹理理论基础的地位，后来的内丹家有用先天学以论丹理的倾向，盖源于此。因此，先天图作为模拟人体精气运行状态的一种模型，它自身也就在某种程度上可被视为一种新的形象

宇宙结构的思维模型。

《易》象思维方法对道教理论与实践的影响是持久而深刻的。内丹家炼功有成，也证明这一思维方式具有一定合理性。在炼功过程中，以神领气沿任督二脉运行，直接借助于卦象系统，显然抽象思维在这里是无济于事的。易象思维在道教理论中的这种独特地位，及道教在社会上所发生的广泛影响，使这种思维方式不仅广泛地地体现于理论层次，而且为广大的众多阶层的人所把握，成为制约其思考与行为的重要因素。

由此，中国人在心灵上深深地烙下了道家（教）易象思维的印记，抹不掉，也擦不去。

第三节 佛教的形象思维

佛教是产生于古代南亚次大陆的一种宗教，其哲学思维方式亦大体处于类比思维的阶段，因而充满了形象思维的智慧。两汉之际传入中国后，利用儒道思想资料作为自己比附之“象”，形象地宣传佛教教义，这是佛教在中国扎根所运用的机制，也是佛教中国化所必须付出的代价。其间，饱受印度古文化熏染的佛教文化，经过汉魏依附道术、晋隋间的翻译传播，隋唐的创宗立派而逐步走上独立发展的道路。由于融摄、领受了中华本土儒道易文化的影响，其形象思维方式不断得到丰富、完善，日臻成熟和定型，以至创生出禅宗的不立文字、机锋棒喝这种完全脱略形象而诉诸妙悟的典型中国化佛教形象思维。成为易象思维的一个重要组成部分。它反过来又对儒道易象思维以强烈而深刻的影响。程朱理学中大量采用华严宗形象思维的思想成果来锻造自己的体系，陆王心学则大量借鉴禅宗形象思维的思想资料来阐述自己的思想，从而开发出中国学术思想丰满、璀璨的第二个黄金时代。此

外，不仅佛教哲学思维具有形象思维的特质，而且佛教艺术思维如文学、艺术等的形象思维更加丰富。

一、“从熟酥出醍醐”

佛教哲学本身充满着形象思维的智慧。佛教重要说教“业报轮回”理论认为，凡有情众生，都因现在的善恶在来世得到相应的报应。报应的形式是在天、人、阿修罗、畜牲、饿鬼、地狱六道中象车轮一样旋转不停，无法解脱。用六道轮回形象地劝导人们行善事，信佛教。在六道中，地狱是恶业报应之极。佛教中充满了对极乐世界的美好和地狱的恐怖的描绘，以引导人们去恶向善。佛教关于地狱的描绘共有一百三十四种，皆惨不忍睹。有种种不同的地狱。如八大地狱：活地狱，罪人受种种刀砍针刺之苦；黑绳地狱，罪人经黑绳称量之后，被锯成一段段；众合地狱，罪人被加予多种苦刑；号叫地狱，罪人在众苦交加之下发出悲号；大叫地狱，罪人不堪忍受苦刑大哭不止；炎热地狱，罪人身受火烤苦热难熬；大热地狱，罪人炎热到极度；无间地狱，是最下层，又称阿鼻地狱，罪人被活活剥皮，以皮缠身置于火上，最后身体碎烂，皮肉堕落。使其欲死不能，然后再“万毒俱至”。众生犯“五逆重罪”（杀父、杀母、杀阿罗汉、破坏声闻和合僧、出佛身血），“四大种罪”（杀辟支佛、淫阿罗汉比丘尼、动用施舍之财、破坏比丘僧）以及毁谤佛法，诽谤圣贤等十一种罪将堕阿鼻地狱。此外，还有八寒地狱，十六游增地狱，十八层地狱等等。在这里“刀林耸月，剑林参天；沸镬腾波，炎炉起焰”。“罪人遍满，牛头恶眼，狱卒凶牙，长叉柱肋，肝心碓捣，猛火逼身，肌肤净尽。”^①让人望人生畏，是名符其实的地下牢狱。

^① 《法苑珠琳》卷七。

《百喻经》，全名《百句譬喻经》，古印度僧伽斯那著。是从多部佛典中杂取、撮抄而成的佛教通俗说教作品。用九十八则寓言故事以敷衍佛法，犹如用佛法把这些故事贯穿起来，又其中大部借愚人行事以作譬喻，故又称《痴华鬘》。鲁迅曾专门捐资助刻，并作《“痴华鬘”题记》加以表彰。其中的“三重楼”“欲食半饼”，“愚人食盐”、“猕猴把豆”等等寓言，经过长期流传，对我国民族文化产生了深刻影响。

《大般涅槃经》，分别有北凉昙无讖所译“北本”四十卷，南朝谢灵运及释慧观审定的“南本”三十六卷。主要阐述佛身常在和“一切众生悉有佛性”的思想，是竺道生“阐提成佛”说的理论依据。其中有一则宣扬“色空同观”教义的寓言。有一人家，来了一个相貌佳丽的女郎，自称能招致珍宝。主人听了很高兴，就把她留下了。不想随后又来了一个相貌丑陋的女郎，自称能摧毁一切。主人很气愤，要把她赶出去。可是那个先来的女郎说：这后来的是我妹妹，我们一直住在一起；那个后来的女郎说：这先来的是我姐姐，我们从来未曾分离。这种形象的诠释确实蕴藏着非凡的艺术魅力。《圣行品》还将《涅槃经》与醍醐自比，将《涅槃经》自视为最精华、最究竟之说。认为佛说各经类有一先后次第：“从佛出十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等，从方等出般若，从般若出涅槃”。这个过程“譬如从牛出乳，从乳出酪，从酥出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐。”这些形象的比喻，启发后来中国佛学家提出了对佛说经教进行判释的所谓“判教”说。

《妙法莲华经》，用莲华比喻佛所说教法的清净微妙。罗什（公元344—413）译，又称《法华经》。是大乘佛教经典中的一部重要经典。陈隋间成为天台宗创宗的基本典籍。共有二十八品，通过许多生动的比喻、故事来阐述所谓教化众生成佛的思想。尤其是其中的卷二《譬喻品》，由于其形象与机智，随着《法华经》的

大量传抄，刻印和散发，在民间产生了广泛影响。“火宅之喻”（“三车之喻”）被胡适在《白话文学史》中称为“世界文学里最美的寓言。”

一长者诸子被困于火宅之中，但“贪著戏玩，无求出意”，为哄诸子尽快走出火宅，长者喊云：“羊车、鹿车、牛者皆玩具中王，今置门外，汝等迅取勿误”。诸儿闻言，踊跃争出，而免于难。出门后，诸子索车，长者曰：“三者乃劣，惟有大白牛车最称殊胜”。遂各赐一乘。诸儿得未曾有，大喜过望。

这里三车比喻三乘，是诱导的权宜之说，是虚设；大白牛比喻大乘，才是实相。以三乘之虚设显一乘之实，“是开权显实”，“会三归一”。以世间为火宅，以大乘为通向脱离火宅的津梁，将玄奥的佛理通过浅显的寓言表达得淋漓尽致，体现出佛教哲学思维的高明与巧妙。此外，诸如“化城喻”，“穷子喻”等都具有异曲同工之趣。印度佛经中的这些形象教喻，成为尔后中国化过程中与中国易象思维融合而创生中国佛教形象思维的基质。

二、“五戒”与“五常”

佛教作为一种外域的异质文化与思维方式，在逐步中国化的过程中，外来的和本土的佛教学者为了使佛教思想得以广泛流播，变成根深蒂固的中国人信仰，做了大量艰苦的沟通、融合佛教文化与易文化的工作。汉魏以至于晋比附性思维在融通佛易文化差距方面起了重要作用。

所谓比附性思维是将两种相同、相似或可以相通、相比的现象、观念加以附会。主要表现在以下几个方面。

首先，对佛陀形象的比附。佛教传入后，早期信奉佛教的中国贵族士大夫们用道家（教）的神仙、至人、真人，儒家的圣人、贤者、善人相比附，以求得佛陀教主在中国本土安家落户的凭藉。

据《后汉书》记载，楚王刘英晚年“更喜黄老、学为浮屠，斋戒祭祀。”用对待中国传统的宗教意识、神学观念来礼佛。汉桓帝也在“宫中立黄老、浮屠之祠。”把佛当作黄老一类的神来顶礼膜拜。《牟子理惑论》说：“佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。”东晋孙绰《喻道论》则直接声言：“周孔即佛，佛即周孔。”把佛与儒家圣人贤者等量齐观。这种比附性思维的结果，使佛成为中华易文化熏染之下儒道理想人格的化身，取得了崇高的地位。

其次，对佛教教义的比附。与对佛陀形象的比附相类似，时人也把佛教教义类同为当时泛滥一时的道术。当时传入的禅数学，是小乘佛教的一种重要修持手段。据说禅定可达到天耳通、天眼通、如意通等神秘的境界，这种佛教的神通变化（幻化），在当时也被视为与道家的方术相似。《牟子理惑论》甚至用道家的“无为”思想来诠释佛教教义。“道之言，导也，导人至于无为”，这可以说是道家易学视野下的中国佛教的典型代表。与此相联系，儒家在西汉时已取得了形式上的独尊地位，是中国易文化结构中的一个重要组成部分，是一个不可忽视的巨大存在。为了调整与儒家学说的关系，佛教学者采取了同样的方法。儒家是中国血缘宗法思想的代表，尤其注重崇拜祖宗神，特重仁即生生之道，由此衍生出“不孝有三，无后为大”的观念，因此仁义礼智信集中体现于：“入则孝、悌，出则忠、义。”《牟子理惑论》在这方面作了大量的工作。认为，佛教教人乐善行施与儒家的仁孝实不相悖。南北朝学者颜之推甚至把佛教的五戒与儒家的五常联系起来，去异求同。《颜氏家训·归心篇》

“内典初门，设五种禁，外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”

将儒家的道德观念与佛教戒律相比附而结合为一体，作为教化后世的训条，体现了中国士人企图依照自身的文化观念把握、理解

佛教的一种努力；同时，佛教通过这种比附也得以逐渐跻身于中国易文化的殿堂，反过来又极力强化了佛教的比附性思维。肇始于东晋竺法雅的“格义”方法可以说是这种强化的直接结果。

其三，对佛教经典的“格义”。在融摄、涵化佛教经典的过程中，为了把握佛经的精义，中国学者创造了格义的方法。所谓格义，是指以儒道为代表的中国易文化思想比附佛教教义，使中土士人便于熟悉、理解佛教思想的一种方法。僧睿《喻疑论》载，“格义”之法从汉末魏初即已采用。“汉末魏初，广陵、彭城二相出家……而恢之以格义，迂之以配说。”迨至竺法雅，格义之名才正式出现。据《高僧传》卷四载：“时依雅（竺法雅）门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。”竺法雅创立格义方法，“外典、佛典，递相讲说”，援引中国易文化传统哲学概念以诠释佛教之义，其基本点在于从义理方面附会佛学，使佛教名相（如五蕴、十二人）等容易为他的学生所理解，这种权变方法的广泛流行，一方面使佛教观念的影响逐渐扩大，另一方面也使佛教教义发生某种中国化的变形、扭曲和失真，因而遭到后来佛教学者的批评。如道安（公元314—385）就认为此种格义方法迂而乖本，于理多违。但即使如此，这种比附方法仍然是无法废弃的。如反对格义的道安也常融合《老》《庄》以说般若，甚至东晋慧远，也引《庄子》为连类，不啻俗书，以祛疑昧。晋时出现的六家七宗即是运用格义方法诠释佛典的直接结果。由于对本土玄学以及玄学与佛学关系的认识不同，对佛教般若性空学说的理解也各异。最为著名的有以道安为代表的本无宗，依据何晏（？—公元249）、王弼的玄学思想，宣扬以无为本的性空思想；以支道林为代表的即色宗，主张即色即空的性空思想，与裴颢（公元267—300）的玄学思想一致；以支愍度为代表的心无宗，主张无心于万物的性空思想，与郭象的玄学思想一致；可见，格义之学在魏晋般若学者中不只为竺法

雅、康法朗等少数人所奉持，而是一种时尚，是佛教中国化过程中必然出现的一种必要的机制和环节。孙绰（公元314—371）《道贤论》将佛教中七位高僧拟比作七位玄学家，也是受此种风气的影响。晋末出现的《肇论》更是会通老庄玄的精义以说明般若的色空观，成为佛学中国化的一座丰碑。可以说，佛教中国化的历史，就是一部以易文化比附佛教文化的形象思维方式发展的历史。

《大乘起信论》的出现及其形象思维，典型地体现了易文化与佛教文化思维方式的这种融合。晋南北朝以来，三教冲突中有调和。三教之争的突出特点是三教体一而用异，表现出中国易文化的调和倾向。《起信论》作为佛教中国化过程中出现的一部中国人著述的大乘佛教的入门典籍，为了诱导人们了解、信仰佛教教义，借鉴儒道易象思维方法，采取了大量形象譬喻作为说法的“权变”，将佛理寄寓于日用之中，对宋明道学产生了深刻的影响。如用“微尘”与“瓦器”说明通相和别相的关系：“如微尘是瓦器通相，通相之外，无别瓦器，瓦器皆为微尘所摄。”“言同相者，譬如种种瓦器，皆同微尘性相。”“言异相者，譬如种种瓦器，各各不同。”真如涵蕴染净微尘，为潜隐未发的状态，而一旦不守自性，则染净一发而显现为“别相”状态。再如，用水波说明“无明”与“觉性”的关系。“无明之相，不离觉性，非可坏，非不可坏。如大海水，因风波动，水相风相不相舍离。而水非动性，若风止灭，动相则灭，湿性不坏故。”如是众生自性清净心，因无明风动，心与无明俱无形相，不相舍离。而“心非动性，若无明灭，相续则灭，智性不坏故。”水喻众生心，风喻无明，波喻不觉之相，湿性喻本觉自性，说明幻相虽异，其智性不二。无明无自性，以本觉真性为体，故说其性常恒，“非可坏”；虽无自性，却有妄染动相，有相即有变灭，故又说“非不可坏”，这是分别从体性与现象二个层面而说。这些比喻集中总结了佛教中国化形象思维的成果，不仅对隋唐典型中国化佛教宗派华严宗、禅宗的产生，形成和发展

具有直接影响，而且对宋明理学的思维方式产生了深刻影响。

三、“镜灯万象”

形象思维是佛教中国化过程中采取的一种机智的策略，而又恰与《易》象思维不谋而合。勿宁说，易象思维是中国人对佛教由拒斥到容受、信仰的一个重要的文化心理支点。隋唐时期出现的具有典型中国化形象的华严宗、禅宗自觉地援引儒道易象思维以契合、发挥佛教固有的形象思维，因而得到广泛的传播，产生了深远的影响，而其他宗派由于与易象思维相距较远而影响甚微，终至绝迹，即是明证。

华严宗依据《华严经》而创立。尊杜顺（公元557—640）为初祖，智俨（公元602—668）为二祖。三祖法藏为实际创始人。四祖为澄观（公元738—839），五祖宗密（公元780—841），宗密而后，逐渐衰微。主要有“六相圆融”，“十玄无碍”及“法界缘起”等观点。五祖中法藏具有深厚的易文化根底，曾参加玄奘（公元602—664）译场和义净（公元635—713）译场；澄观亦博通经传子史；宗密少时曾学习儒家经典，其思想体系不仅有华严、禅宗等佛教思想，而且还吸收了不少儒道理论。同时，诸祖生前政治地位极为显赫，如杜顺曾被唐太宗（公元599—649）召入宫，赐号“帝心”；法藏曾被武则天（公元624—705）召入宫中宣讲《华严》，并赐号“贤首”；澄观也曾为唐德宗（公元742—805）以至宪宗（公元778—820）等加封；宗密则为唐文宗（公元809—840）召入宫，并赐号“大德”。出于佛教本位生存的考虑，他们在宣扬华严思想时，也必然自觉不自觉地迎合统治者（易文化的政治代表）的需要。援易象以入佛；再则，易文化为世俗文化，佛教文化为宗教文化，晦涩的宗教文化要取得世俗文化的理解和容受，也不得不采用形象思维的方法来表诠佛教义理。形象思维在佛教领域里的渗透和扩展，不仅使佛教具有了更丰富、生动的形

式，使经过易象思维改造的佛教文化成为中国文化不可分割的组成部分，而且它的形象与思辩相结合的思维方式给宋明理学以深刻影响，从而使易象思维方式本身得到不断的充实、丰富和发展。

华严初祖“帝心尊者”杜顺发挥《华严》义理，为法藏后来创立华严宗打下了坚实的基础。他以“水波之喻”来说明他的“事理圆融”“理事无碍”的观点。《华严五教止观》云：

“其犹水波为喻，高下相形是波，湿性平等是水。波无异水之波，即波以明水。水无异波之水，即水以成波。波水一而不碍殊，水波殊而不碍一。不碍一，故处水即住波。不碍殊，故往波而恒居水。何以故？水之与波，别而不别故。”法藏深受杜顺影响，他在《华严游心法界记》中，亦祖述这种论证方法，只有个别文字差异。这段话意思是说，波不异于水，所以看到波就懂得了水；水不异于波，所以波由水起。“波水一而不碍殊，水波殊而不碍一”，水波既有差别又有统一，这本来是合乎辩证法的，但最后他得出的结论却是“别而不别故”，抹煞了它们的差别，水波以至万物都是无差别的，相对的，也就是“圆融无碍”的。通过水波之象，诠释了华严奥旨，可谓精巧之至。

华严二祖“云华尊者”智俨研习《华严》，深达六相十玄之旨。着重依据《贤首品》发明十玄来说明法相缘起的理论。关于十玄门的意义，四祖澄观《华严经疏》作了形象的譬喻说明。（一）同时。好象一滴海水便具备百川的滋味；（二）广狭。好象一尺镜子里见到千里的景致；（三）一多。好象一间屋子里千盏灯光的交涉；（四）诸法。好象金黄的颜色离不开金子；（五）秘密。好象片月点缀天空有明有暗；（六）微细。好象琉璃瓶子透露出所盛的芥子；（七）帝网（因陀罗网）。好象两面镜子对照着重重影现；（八）托事。好象造象塑臂处处见得合式；（九）十世。好象一夜的梦便仿佛自在地过了百年；（十）主伴。好象北极星的所在被众星围绕着。十门论证的是一多、表里、时间等的关系，本来它们之间是有差

别的统一，但他们说明差别是为了否认差别：一滴水与百川，一尺与千里，一夜与百年，北极与众星，佛与众生，都是相即相入、圆融无碍，没有差别的统一，这些譬喻虽属简单，但诉诸具象，却可当下明了十玄的要旨。

三祖“贤首大师”法藏是华严宗的实际创始人。他依照《华严经》，概括前贤成就，创立了一套完整的六相十玄理论，把“一真法界”作为世界根源。运用形象思维的方法，论证了一即一切，一切即一，相即相入，重重无尽的“事事无碍”说。

《华严探玄记》卷一有他对“法界”的描述：

“夫以法性虚空，廓无涯而超视听。智慧大海，深无极而抗思议。眇眇玄猷，名言罕寻其际；茫茫素范，相见靡究其源。但以机感万差，备形言而充法界；心境一昧，泯能所而归寂寥。体用无方，圆融叵测。”

“玄猷”“素范”这里都指“理”。法界是无始无终、独立存在、含弘一切，也无从寻究其根源涯际。它超言绝象，不可感知，不可思议。宇宙万有，包括精神的、物质的、本体的、现象的一切“境”都是与心“一昧”的，都是在心上所显现出来的幻相。而只有“心”才是唯一真实的存在。这就是他的“一真法界”论。

他尝为武后召入宫中开讲《华严》。当讲到“十重玄门”“六相圆融”的义理时，武后茫然不知其解。为此，他指殿前金狮子为譬喻，谓一一毛头各有金狮子，一一毛头狮子同时顿入一毛中，一一毛中皆有无边狮子，重重无尽。武后由此豁然颖悟。法藏弟子将所讲集录成文，这就是我们今天见到的《华严金狮子章》。所谓“六相”，即六种现象（法象、事象）：总相、别相、同相、异相、成相、坏相。世间一切现象虽各不相同，但每一现象都是六相的统一。以金狮子为喻。狮子是总相，眼耳等是别相；眼耳同一缘起而成狮子是同相，各不相同是异相，眼耳诸根和合而成狮子是成相，各自独立而不和合为坏相。法藏所著《华严五教章》，

还以房舍和椽、瓦为喻，说明六相圆融。房舍的总、同、成是无差别的整体，椽、瓦的别、异、坏是有差别的部分，而房舍和椽、瓦的总别、同异、成坏，本来是相即相入、圆融贯通的。据记载，法藏为让不了解一切现象间相互涉入、相互蕴含、重重无尽义理的学者，明了这一义旨。尝取十面镜子，安置在八方（四方四角）和上下，相隔一丈余，面面对，中间放一尊佛像。然后点燃一支火炬照耀佛像。这样，互影交光，每一面镜子中都反映出无数面镜子，无数佛像，使学者通晓一切现象圆融无碍、相摄相入、重重无尽的义旨。法藏通过这种形象化的诠释和阐发，将玄远奥深的佛教哲理从神学的象牙之塔中拉到世俗世界，不仅使它拥有了广众的信徒，而且使其思维模式，论证方式日益成熟、丰富和完善。这种思维方式，论证方式以至于范畴命题如理事、性相、本末、一多等诱导、影响并直接推动了宋明理学的形成和发展。

四祖清凉国师澄观因其八十卷本的《华严注疏》而奠定了在华严宗发展史上的重要地位。在这部巨著中，他大量地运用形象思维的方法解读《华严》，阐述自己的见解。

他对“法界”的描述比法藏更为简洁、明了。《卷一》云：“往复无际，动静一源。含蕴众妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界欤？”“富有万德，荡无纤尘。湛智海之澄波，虚含万象；皎性空之满月，顿落百川。”“空空绝迹，而义天之星象灿然；湛湛亡言，而教海之波澜浩瀚”。法界“湛智海之澄波”，“皎性空之满月”，含蕴众妙，而众妙包于法界。他尝以“镜灯万象无穷”以喻事事圆融无碍，万理归于一理。卷三云：“余曾紫两面镜，鉴一盏灯，置一尊容。而重重交光，佛佛无尽。见夫心境互照，本智双入。心中悟无尽之境，境上了难思之心。心境重重，智照斯在，”一灯一佛置于两相对照的镜子中，于是重重交光，镜中有镜，佛佛无尽。这就是“因陀罗网”。卷二又云：

“此华叶一一微尘中，各现无边刹海。刹海之中，复有微尘。彼诸尘内，复有刹海。如是重重，无有穷尽。……如天帝珠网覆上，一明珠内，万象俱现，珠珠皆尔。此珠明彻，互相现影，而无穷尽。下云，如因陀罗网世界等，亦如镜灯，重重交光，佛佛无尽。”

月落万川，处处皆圆；镜灯交光，重重无尽；微尘刹海，刹海微尘；因陀罗网，天珠互影。诉诸种种形象，无非都是为了说明圆融无碍的六相十玄之义。

澄观另具特色的是关于佛性说与三根说的形象论述。卷一有金玉喻：

“因果理事，皆由众生性有。若性非金玉，虽琢不成宝器。良以众生包性德而为体，依智海以为源。但相变体殊，情生智隔。今令知心合体，达本情亡，故谈斯经，以为显示。”一切众生皆有佛性。但“相变体殊，情生智隔”，则未免有差异。这种差异是因为有情界中有钝根性、中根性、利根性而形成的。因而又有“随物机宜”的说法。卷五云：“先兴慈云，后注法雨。一云一雨，所润不同，亦随物机宜，云雨各异。掩尘蔽目，普覆无心。”兴云注雨是同一的，但万物所受润泽却不同。或为江河之水，或为溪涧之水，或为沟沼之水，或为盆瓮之水，或为螺杯蜃壳之水；或清甘，或浊秽，种种不同。这就是“随物机宜”。以金玉、云雨为象，以佛性与人性为征，形象地阐释了他的佛教观点。

四、“菩提本无树，明镜亦非台”

禅宗是另一具有典型中国化面貌的佛教宗派，因主张用“禅定”作为佛教修习的全部内容而得名。据禅史所述，禅宗祖师是印度的摩诃迦叶，这源于禅史“拈花微笑”的典故。传说释迦牟尼年老时在灵会山上说法。法会上，大梵天王献上金色波罗花，佛即拈花示众，众人都不解其意，只有摩诃迦叶破颜微笑。佛看见

迦叶会心一笑，便说：“我有正眼法藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门。今天我以不立文字、教外别传的形式传给摩诃迦叶，你要好好护持。”佛以花为象，教外别传，而迦叶独具会心见象悟道，故后世禅宗推尊他为始祖。

慧能为禅宗六祖，是禅宗的实际创始人。关于慧能成为禅宗六祖，还有一段有趣的历史公案。相传慧能三岁丧父，及长与母相伴度日。一天在卖柴途中忽闻人诵《金刚经》，颖然有悟，发心学佛。后得知弘忍（公元602—675）在湖北黄梅传法，遂北上参见，被弘忍贬在碓房舂米，并随众听法。他虽不识字，但听法却颇能掌握宏旨，领悟精神。一天，弘忍为选嗣法弟子，传授衣钵，遂命寺中诸僧每人作一偈以试慧根。当时弘忍门下大弟子神秀作一偈云：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使染尘埃。”慧能听人读过之后，也请人代书一偈：“菩提本无树，明镜亦非台；佛性常清静，何处染尘埃？”此偈针对神秀的“菩提树”“明镜台”，以“无相”破“有相”，以顿悟破渐悟，主张单刀直入、直指人心，见性成佛。因而深得弘忍心许。弘忍于三更时专门召见慧能，为其讲解《金刚经》，密授衣钵，敦促其南归隐居，适时出山弘法。二偈均以“菩提”、“明镜”为象，阐释各自对佛法的理解。这种思维方式在禅宗后来的演变过程中，渐渐发展为“机锋”，“棒喝”等完全脱略形象的传教方式。但事实上，这种教外别传仍然还是以破坏、扫除对世俗固有之“象”的成见这种无象之象来实现的。换句话说，禅宗的顿悟思维以形象思维为前提，并渗透、贯通于顿悟思维的整个过程之中。

十二世纪，中国禅师廓庵和尚著有《十牛图》形象地展现了由修行以致顿悟的禅宗的体悟过程。

寻 牛

茫茫拔草去追寻，水阔山遥路更深。

力尽神疲无处觅，但闻枫树晚蝉吟！

见 迹

水边林下迹偏多，芳草离坡见也么？
纵是深山更深处，辽天鼻孔怎藏他？

见 牛

黄莺枝上一声声，日暖风和岸柳青。
只此更无回避处，森森头角画难成！

得 牛

竭尽精神获得渠，心强力壮卒难除。
有时才到高原上，又入烟云深处居。

牧 牛

鞭索时时不离身，恐伊纵步入埃尘。
相将牧得纯和也，羁锁无拘自逐人。

骑 牛 回 家

牧牛逸迳欲还家，羌笛声声送晚霞。
一拍一歌无限意，知音何必鼓唇牙！

忘 牛 存 人

骑牛已得到家山，牛也空空人也闲。
红日三竿犹作梦，鞭绳空顿草堂间。

人 牛 俱 忘

鞭索人牛尽属空，碧天辽阔信难通。
红炉焰上争容雪？到此方能合祖宗。

返 本 还 源

返本还源已费功，争如直下如盲聋？
庵中不见庵前物，水自茫茫花自红！

入 廛 垂 手

露胸跣足入廛来，抹土涂灰笑满腮。
不用神仙真秘诀，直教枯木放花开！

由寻牛、见牛、得牛、牧牛到骑牛归家，忘牛存人，初步体悟到

“空”义，到人牛俱忘之时，才顿悟“鞭策人牛尽属空”，返本还源，入廛垂手是指体悟到真空无相、真空妙有的奥义。这里的“牛”即是佛的象征，整个《十牛图》反映的是对佛的一步步觉悟的过程。

禅宗的思想对我国文学特别是诗歌创作产生了巨大影响。以禅喻诗，因花悟道成为中国诗歌史上绚丽的篇章。王维（公元701—761）、白居易、王安石、苏轼（公元1037—1101）等大文学家的诗歌创作都受到禅宗的影响。

禅宗认为佛法“真如”不能用语言文字、理性逻辑思维来表达，只能通过从具体的物象、事象中参悟。一切事物都体现“真如”，故“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”。（僧肇语）由此也衍生出繁多的公案。百丈（公元720—814）师事马祖道一（公元709—788）。一天，一群野鸭子从天空飞过，马祖问：“是什么？”百丈回答：“野鸭子”。马祖又问：“甚去处也？”百丈回答“飞过去也”。于是受到马祖捏鼻之痛，顿悟佛理。野鸭子为一普通物象，禅宗思维的主要价值取向正是体现在通过这些类似的具象照见自身的佛性。这种思维取向为宋代诗人所吸收，引入诗论中，称作“以禅喻诗”，即用禅宗的观点来论诗。如《诗人玉屑》卷一《吴思道学诗》中有：

学诗浑似学参禅，
自古圆成有几联。
春草池塘一句子，
惊天动地至今传。

禅宗认为一切具象都体现“真如”，诗家则认为一切具象中都有诗意。谢灵运（公元385—433）《登池上楼》“池塘生春草”便是从眼前的池塘春草中看生机盎然的意境，成为千古传诵的佳句。

王维笔下的辛夷花也是如此。田园组诗《辋川集》第十八首《辛夷坞》：

木末芙蓉花，
山中发红萼。
涧户寂无人，
纷纷开且落。

辛夷花在幽深的山谷中，默默地开放，又默默地凋零。既没有生的喜悦，也没有死的悲哀。这部入禅之作借助完整的形象表现出一种空灵、静谧、恬淡的心境。诗人看到了花开花落的“幻相”（自然现象），从辛夷花“纷纷”开落的境象中，诗人似乎领悟到人生无上的“妙谛”（道）。王维晚年诗作中大都闪耀着一种若有若无的禅光佛影。他诗中的境界，大都是一个独立、封闭、永恒的世界：空山、翠竹、月色、青松、莲花、鸟鸣、流水、钟声……时间的永恒似乎象征着“真如”永驻，其有限的意象空间包蕴着无限的意趣。

佛经故事和寓言是佛教经典的重要组成部分。作为佛教文学的表现形式，其形象思维的特征体现得更为鲜明、突出。

佛经故事通过典型形象和具体事例启发人领悟佛理。佛传故事有释迦牟尼的生平事迹；佛弟子的事迹，本生故事附会释迦牟尼前世轮回的功德；因缘故事，通过具体人物事相，宣扬因果业报的思想。故事有长有短。如《六度经集》，包括八十一个独立的故事，事实上是一部短篇小说集。其中萨捶太子舍身饲虎，尸毗王以身代鸽，雪山童子施身闻偈，弱雉以羽带水灭火等早已为人们所熟知。再如《维摩诘经》以主人公维摩诘居士这一形象为中心，事实上是一部三幕长篇故事。此外，《华严经》中《入法界品》善财童子寻访五十三位善知识者的故事也独具特色。

佛经故事中也包括了一部分的寓言。释迦牟尼是一位寓言大师，生前曾编撰了不少寓言如《中阿含》中的《箭喻经》，告诫弟子要重视解决人生实际问题，而不要耽于形上问题。后来，出现了许多专门集录寓言故事的经典，如《六度集经》、《贤愚经》、

《法句譬喻经》、《出曜经》、《大庄严论经》、《百喻经》等。与此同时，许多大部经典也运用寓言故事以弘法教义。如《法华经》有“法华七喻”（火宅、化城、系珠、凿井、剪子、药草、医师）。佛经寓言充满了丰富的想象，许多寓言随着佛经的翻译和广泛流传，已经融合为中国文化的重要组成部分，成为中国人认识世界、改造世界的思维工具。如“猴子捞月亮”、“盲人摸象”“九色鹿”“愚人食盐”等等。鲁迅对它十分珍视，曾出资印制了《百喻经》，并评价说：“常闻天竺寓言之富，如大林深泉，他国艺文，往往蒙其影响，即翻为华言之佛经，亦随在可见”。佛经寓言、故事以其典型性、形象性诠释佛理，不仅使佛理为中国人所易领会，而且这些形象思维的成果本身对中国人认知、改造世界产生了深远的影响。不仅丰富了易象思维的内涵，而且以其影响的广泛性，使形象思维积淀为一种制约、支配中国人思维方式的传统。

至于佛教中国化过程中及其融入中国文化之后，中国佛教创造的俗讲、变文等形式，渐渐演变成为一种纯文学的形式。限于本书所述范围，就不详加讨论了。宋元以后的中国文学作品如《水浒传》、《西游记》、《封神演义》、《金瓶梅》、《聊斋志异》、《红楼梦》等都闪现着佛教的踪影。此外，佛教的雕塑、建筑艺术也形象地体现了佛教教义。如在北京居庸关，镇江云台山等地至今还保留着宣传佛教教义的过街塔：塔在上面，佛亦在上面，表示人行其下均可以顶戴礼佛之义，可谓中国佛教佛塔建筑之一大创造。总之，佛教形象思维和中国易象思维融为一体，相互发明，构成了中国文化善于运用形象思维的重要理论特色。

第四节 儒学的形象思维

一、“天者万物之祖也”

汉代经师董仲舒从宇宙发生、构成，相互作用的角度，将易

象思维的类比性特点加以夸大，以易象思维为基础，揉合阴阳五行，巫术迷信，提出了天人感应论。这是易象形象思维方式发展史的一个重要环节。大致说来，有三个相互衔接的层面。一是从宇宙发生论将自然之天看成有意志之天。阴代表天罚，阳体现天德。由天而生阴阳，由阴阳而生五行，由五行相生胜，而有四时四方，由是万物产生。天通过阴阳五行，产生和指导着万物和人类，这样，阴阳五行就是天意的表现。由此，自然界日月星辰的运行，春夏秋冬的更迭，都是天的意志的表现，具有了社会道德的属性，打上了人类情感的烙印。《春秋繁露·天辩在人》：“春，爱志也；夏，乐志也；秋，严志也；冬，衰志也。故爱而有严，乐而有衰，四时之则也，喜怒之祸，哀乐之义。不独在人，亦在于天。”又，《王道通三》：“仁之美者在于天，天仁也。”又，“天者，万物之祖，万物非天不生。”天是有意志之人格化身，而且是万物的创造者、主宰者。这是他的理论思维的第一层面。其二，从宇宙构成角度，将天人看作是同构的，从而提出了“人副天数”说。《春秋繁露·阴阳义》：“以类合之，天人一也。”何以“天人一也”？合一的基础乃在于天创造了人。《春秋繁露·为人者天》：“人之（为）人，本于天，天也人之曾祖父也，此人之所以乃上类也。”天人相类的基础，本原在于天。由此，他便以对天的直接观察来解释人的身体构造，说明人的性情，提出了“人副天数”的思想，《春秋繁露·人副天数》：“天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍衰乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。”这种粗糙的比附，其目的既非为了认知自然宇宙万物，也非为了认识人体身体构造，而是为了论证皇权在地上的权威，来自于上天的授与。当然，在某种程度上，这种客观化了的精神化身——上天对皇权也存在着某种制约作用，这种积

极意义是不容抹煞的。而这种论证和出发点及其理论结晶本身是受易象思维及儒家伦理思想制约的一种产物。不仅如此，从人的道德感情上看，人天也同类。《为人者天》：“人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之容，春夏秋冬之类也。”把人类的社会属性赋予自然现象的特征，又反过来把人类说成是天的摹本。这就是董仲舒思想的奥秘。其三，以天人相类为基础，从功能上将天人看成是相互作用，相互感应的整体。具体而言，又有所谓“天瑞”说与“天谴”说。《基义》：“君臣、父子、夫妻之义皆取诸阴阳之道。”就政治而言，《为人者天》：“天地之数不能独以寒暑成岁，必有春夏秋冬。圣人之道不能独以威势成则，必有教化。”倘若“圣人法天而立道”^①君主能够严格按照“天”的意志行事，“故天瑞应诚而至。”相反，若君主逆天而行，上天便以种种灾异如水、旱、火、虫、地震等灾害来表明自己对天道君主的谴责和告诫。《天人三策》：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃致。”天口不能言，但警省国君的措施却是变化多端，层出不穷。天人感应论相反相成的两个方面，使历代君主既以之作为论证自己统治地位合法性的理论依据，又使他们不得不对天威产生一种心灵上的敬畏与震慑，从而使暴行有所收敛。董仲舒的天人感应论实际上是一种从思维主体出发，体现鲜明主体性特征的社会政治论，社会伦理论，但他采撷了经过秦汉之际泛滥化发展的谶纬神学的思想资料，因而进一步将易象思维引向神秘化的迷途。

两汉易学研究风气很盛。其中尤以象数易学派势力较强。它片面地发展了易学的象数思维方法，企图以卦象为工具，建构一

^① 《汉书·董仲舒传》。

个唯象的世界模式。卦气说、纳甲说、爻辰说等等都是这类探索的理论结晶。它们运用卦象的结构、变化等来说明宇宙结构，运动变化，及灾异现象，试图描绘一幅完整的世界图景。但易学队伍的庞杂及日益向纵深发展，逐渐使一部分易学研究者迷失了方向，他们仅仅只是把注意力投射在卦象本身的结构、功能的变化（如爻位、互体）等细枝末节的问题上，而忽视、偏离了易象思维的原初目的。认识、把握客观世界与主观世界的联系及运动变化，因而遭到以王弼为代表的易义理学派的责难和攻击。而义理派扫象言《易》，根本否定《易》象本身作为认知工具的功能，这一片面性又刺激了象数学派内部先进分子对易象思维的进一步发展。因而，易象思维并没有由此而销声匿迹，而一直延续下来。

唐代刘禹锡既是诗人，又是哲学家。他更多地是用形象思维的笔触歌颂社会的发展，歌颂变革，揭示社会发展的规律。如《酬乐天扬州初逢席上见赠》：“沉舟侧畔千帆过，病树前途万木春。”《乐天见示》：“芳林新叶催旧叶，流水前波让后波。”《杨柳枝词》之一：“塞北《梅花》羌笛吹，淮南桂树小山词；请君莫奏前朝曲，听唱新翻杨柳枝。”这些脍炙人口的感怀之作，不仅抒发了他个人的独特情感，也反映了变化日新的历史辩证法思想。中国哲学家往往都是具有文学与诗人气质的，这无疑对于发掘易象思维的宝藏以认知世界是一天助，也是易象思维方式能够延沿至今，承传不辍的重要原因。

二、“月落万川，处处皆圆”

周敦颐以其对《周易》独到的见解，并以易象为酵母，开启了蔚为一代思潮的宋明理学。他利用道教易象思维方式的思想资料，对《周易》给予图象化的诠释，并作《太极图说》。其先天八卦图及其解说，成为宋明聚讼不已的一桩公案，而正是由于斯，他

恰于此时重新提出易象思维，并以自己的成果给予思想界一个成功的范例，因而他不仅是宋明理学的开山祖师，也是易象思维发展史上一个重要的承启人物。程朱理学在某种意义上是对宋代理学及以前易象思维的一种概括和总结。他们的“理一分殊”之说即是如此。所不同的只是，程朱出于佛老，虽然排抵佛说，却又公开承认“佛说自有高妙处”，（二程语）。二程采撷华严宗处尤多，因而又深深地刻下了佛教形象思维（另论）的烙印。《二程遗书》卷十八：“问：某尝读《华严经》……譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？曰：只为释氏要周遮。一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。又问：“未知所以破他处。曰：亦未得道他不是。”可见，二程运用镜灯之类的形象，也无非是为了说明自己“万理归于一理”的理学主张。这种对“象”的看法，与易象思维是一脉相承的。《二程语录·卷十一》载有他以《起信》水波之喻，发挥《中庸》“未发”之性与“已发”之情的次第与不二关系。“问：‘性之有喜怒，犹水之有波否？’曰：‘然，湛然平静如镜者，水之性也，及遇沙石，或地势不平，……便为波涛汹涌，……人性中只有四端，又岂有许多不善底事，然无水安得波浪？无性安得情也？’以水与波来说明性与情之关系，可谓形象、贴切。这正是形象思维的妙用。

理学巨擘朱熹借鉴唐代华严宗“一多相摄”的理论，运用水月之喻的形象思维论证其“理一分殊”的理学宗旨。《朱子语类》卷十八：“释氏云：一月普现一切水，一切水月一月摄。这是那释氏也窥见得这些道理。”并不否认是受了华严宗所谓性空满月，顿落百川，或百川各觐全月这种形象思维方式的启发。《语类》卷九四：“本只一个太极，而万物各有秉受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见。”杨时弟子陈几叟（名渊）则概括为“月落万川，处处皆圆”。朱子晚年大弟子陈淳也有水银之喻，称一大块水银是圆的，散为无数块水银，每块水

银也都是圆的。这些方法无非都是为了说明“万物统体一乾元，物物各具一太极”这个教义，使人们懂得“理只是一个，道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理”，遵循天理而行。抽象的思辩通过形象思维获得并表达出来，其最终目的，无非还是为封建伦理教化服务的。易象思维在这里发挥着重要的媒介功能。然这正好反映了易象思维在民族哲学理论思维中的地位日益稳固。

三、“万物森然于方寸之间”

陆王心学是与程朱理学相比肩的儒学学派。其代表人物陆九渊和王阳明在建立心学体系，诠释其哲学思想时，运用的基本思维方式也是形象思维。

陆九渊认为“心之体甚大”，“万物森然于方寸之间。”他的结论是“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。心何具有包容宇宙的神通呢？《少时作》作了回答：“从来胆大胸膈宽，虎豹亿万虬龙千，从头收拾一口吞。有时此辈未妥贴，哮吼大嚼无毫全。朝饮渤海水，暮宿昆仑巅。连山以为琴，长河为之弦，万古不传音，吾当为君宣。”原来客观世界被“一口吞”进了宽阔的“胸膈”之中，被安置在心这个无限广大的本体之内。于是“心外无物”。《传习录》下载有一则王阳明的故事：

“先生游南镇，一友指岩中花树曰：‘天下无心外之物，如此花树在山中自开自落，于我心有何关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。’”

以形象思维的具体故事情节，机智地诠释了他的世界观。

人皆有天理。因为“心之体，性也；性即理也”。“人皆有是心，心皆有是理”“人同此心，心同此理”。然除了圣人之外，一

般人的本心未免染于物欲，因而必须经过一番“存心养性”，“格心”的功夫，即存心、养心，求放心。陆九渊说：“人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得尽净方是”。有病之心，经过“剥落”物欲，就会达到“一是即皆是”，“一明即皆明”。王阳明也认为，“良知”是人生与俱来，人人具有的。人所以为盗为恶，是“人欲”蒙蔽的结果。良知譬如天日，人欲譬如云雾。“圣人之知如青天之日，贤人如浮云天日，愚人如阴霾天日”。要想超凡入圣，就必须拂去物欲的“浮云”，追回并涵养人心固有之理，这也就是“去人欲”“存天理”的过程。

陆王心学的产生是出于对程朱理学支离琐碎的不满，他们最大的特征则是发挥《周易》之“简易”之义，提倡“易简工夫”。因而是新儒学精神的一种更形象、简洁的理论体系。

四、“盈天下皆象也”

明清之际著名启蒙思想家王船山企图在《易》的象数中综合传统哲学思维的智慧。他认为，卦象居于《易》的核心地位。就《易》的内部结构言，《周易内传》卷六：“易之卦也，爻也、变也、辞也，皆象之所生也。”就易象与外在万物关系言，“实则尽天下之物、天下之事；天下之情伪，皆卦象之所固有则。占者以意求之之无不可验，而初不必拘于一定之说。”^①就此意义而言，“乃盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之各分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也，而《易》统合其理。”易象统摄五经，故易为五经之首。不仅如此，一切物象都尽含于“象”中。《周易外传》卷六：“今夫象，玄黄纯杂，因以得之；长短纵横，因

^① 《周易内传》。

以得度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；坟埴垆址，因以得产；草木华实，因以得财；风雨散润，因以得节。”象在船山易学中，统领一切。他站在时代所赋予他的历史高度，透辟地分析论证了易象思维在民族思维方式中的存在及其合理价值。

《易》具有隐语的性质，是一个任人拟议的宇宙系统。由《易》源奔涌而出所由生成的易文化，包括儒释道文化系统，也都具有隐语的特质。

在运思过程中，择取一定的直观具象，寄寓一定的哲理，象是典型经验的概括，是具体的，理是由象类推而来的，是抽象的。以取象寓理为特征的形象思维是取象与取义的结合，它最初凝结在《周易》中，故又可以称之为易象思维。易象思维反映了中华民族远古先民们对世界最初的一种认知方式，这种认知方式由于中国社会独特的进化道路，中国语言文字（形象语言）的形象与意义的双重特征，而得以作为认识世界的一种基本方式传承下来。这些特殊的社会历史条件正是衍生出以《易》象思维为母胎，儒释道文化分途发展，经过几个否定之否定阶段的螺旋上升而形成的中华易文化形象思维传统。

易象思维渗透到古代各个文化层面，造成了中华民族某些特质。历史上，在哲学中有大量的形象描写，在文学中有哲理的阐发，在历史中又有大量的文学、哲学要素。同一部著作，具有多方面的价值。被鲁迅誉为“史家之绝唱，无韵之离骚”的《史记》，不仅有很高的史学价值，而且其哲学、文学价值亦在其他各派史家之上。文史哲不分家，界限模糊，是中国独特的一种现象。

中医亦十分重视“象”在诊治疾病中的重要作用。如讲“脉象”“脏象”等；中国绘画艺术重意象，追求某种关系，加以形象的抽象，与西方重求真，追求与现象的完全一致颇不相同；中国戏剧脸谱艺术堪称世界一绝。抽象的道德评判具象地表现在脸谱

中，人物的忠奸善恶通过其脸部所涂的色彩就可一目了然，这个色彩斑斓的世界，寄寓了人们对历史人物的评判，反映了古人的伦理价值取向；失意的文人骚客往往以癖梅、好竹，喜菊，爱莲寄情山水，以谴情志。

《易》象思维通过形下之器，以寻求形上之道。儒家孜孜于天理善道的追求，道家神往于对自然之道的依循，佛家汲汲于涅槃正道的归趋，在中国传统中被泛化为普遍的社会心理，以至铸就为中华民族精神人格的范型。孟子“重义轻利，舍生取义”的取向，杜甫“安得摧眉折腰事权贵”的操守，朱自清不为五斗米折腰的气节，受到千百世人的礼赞。其原因恐怕正在于此。

《易》象思维也是一种瑕瑜互见，利弊兼存的思维方式，因而具有二重性。《易》象思维深融于传统文化的肌体中，成为一种哲学地艺术地把握世界方式的文化传统，它既与一般的艺术形象思维有一定的差异，也和原始思维意义上的形象思维有着原则区别。这种思维方式一方面能够凭借经验，十分简捷地从物物类比中领悟、揭示自然、社会和人生的规律，甚至也是科学发现的重要方法。如中国十七世纪以前经验力学知识一直处于世界领先地位，与此并非毫无干系。中国人说理借助于具象而不拘泥于具象，是对具象的升华与凝炼，说理没有纯抽象思维那种枯燥、繁琐、公式化、符号化的困扰，用形象方式诠释本质，显示出中国文化特有的韵味。毛泽东运用“波浪式前进”来表诠否定之否定规律，可谓精到。

同时，擅长形象思维，短于抽象思辩，使形象思维带有很大的或然性、主观性。如果把它作为基本的甚至唯一的认知方法加以无限地应用，就会限制理论思维的发展。只停留于类比，不能深入到事物本质。形象思维的局限及在古代社会的许多迷失，成为今天改造、变革它的历史依据。

对形象思维改造的方向，是发挥它积极的方面，同时将它建立在现代科学基础之上。现代模型思维方式即是一例。可见，易象思维在今天，今后仍有其存在的合理性。

第五章 内省、顿悟——直觉思维

中国人有着相当深刻的洞察力。项退结先生在《中国民族性研究》中说：

“中国的思想方式却也有许多优点，例如对一件事理解的迅速与深刻，想象的灵活等等。在人与人之间的关系中，这些优点格外显得可贵。对此，诺特罗帕（Northrop）的见解值得我们考虑，他说：我怀疑是否还有第二个民族有中国人一样的本领：中国人一与另外一个民族相处，很快就会直观到这个民族的文化与心灵生活。一个中国学生如果在巴黎塞纳河左岸生活了一个时期，往往会比法国人更表现出典型的法国风度；同样地，如果他住在美国，也会完全与美国人同化，他会领悟到美国人所特有的幽默感和语调；而原来和美国人言语相同的英国人，却始终达不到这样的理解程度。

一个曾在长沙湖南大学于1934至1936年当过讲师的德国人也有类似的看法：‘一个欧洲人，他的本身是傻子或是聪明人，无论在什么地方都不会改变他的身分。但是在中国，一个对自己估价过高或装腔作势的人很快就会被发觉，因为中国人深黑而似乎毫无表情眼光是安静、客观而又毫不留情的。用这个眼光，中国人比任何别人都更快地知道，站在他前面的是怎样的一个人；他自己也不知道究竟是怎样一回事，干脆称为是一种天赋。一个处处要翻箱倒柜、什么都要记录、什么都要说清的欧洲人，在这里他很快地就会被人看穿而且是静悄悄地，任何表示也没有。’正因为这种本领，中国人很

早就已经是出色的商人。^①

这种深邃的直觉和敏锐的洞察力确实令人叹服。

长期以来，人们给直觉罩上了一圈神秘的光环。我们对它的研究还很不深入。直觉英文中是 intuition，灵感在英文中是 inspiration。它们在语义上虽然有所差别，在思维方式上却可归于一个类型。所以直觉思维又可称作是灵感思维。直觉与直感不同。直感在英文中是 insight。它是由于经验的积累，人们凭着感觉，就可以看到问题的核心，虽然别人还搞不清楚来龙去脉，但对专家来说，“是来去有踪的，能琢磨得出来的”。钱学森在《关于思维科学》中举例说：“实际上，战争中的指挥员，都是这样的人物。他有丰富的经验，他把地形一看，形势一估计，决心就下了。参谋们可能向他提了很多方案、建议，他说不行，就这么打。别人搞不清楚是怎么回事，但是仗一打，胜了，说明他是正确的”。而直觉“它不是我们意识中能够求得的，而常常是把意识放开了，比如，睡觉啦，干别的事啦，忽然来了，就是来去无踪”。中国的儒家、道家到道教、佛教禅宗，到宋明理学都讲直觉。关于直觉，中国人有许多种描述。《庄子·养生主》中有一个“庖丁解牛”的故事。庖丁为梁惠王解牛，游刃有余。梁惠王问他技艺为什么这样高明，他说：我刚解牛时，眼睛里见的是整头牛，三年以后，眼里见到的就不是整头牛了。而到了现在，就“以神遇而不以目视”。这个故事说明直觉并不神秘，它产生于实践经验的积累。

所谓直觉，是指不经过严密的逻辑分析，直接从对形的感到对神的把握的思维活动，是只可意会不可言传的心理体验和认知活动。就其发生而言，它带有很大的偶然性和突发性，而不是步步推进；就其过程而言，它是心理体验而不是逻辑推理；就结果而言，它超越了感性，但又没有脱离感性。简单地说，直觉就

^① 项退结《中国民族性研究》台湾商务印书馆，1986年版第42—43页。

是妙悟、顿悟。在中国古代术语中，称为“体认”或“体验”。朱熹曾将这种认知方式解释为“置心物中”，即把心放在对象之中。但如何才能做到“置心物中”呢？古人的理论前提是“气化”论，既然人和天地万物都是气化的产物，因而也就具有可以沟通的基础。人可以通过静坐存养的功夫，使“我”融合在宇宙中，同时也使宇宙包容在“我”心中。

这种内省、顿悟的直觉思维是由整体、系统思维方式在致思途径上的具体体现，是中国文化长期发展积淀而成的。中国古代的思想家，不仅有丰富的直觉体验，而且对于经常出现于思维活动中的直觉思维现象作过不少理论概括，形成了各具特色的直观。

第一节 先秦道家、儒家的直觉思维及其升华

一、“静观玄鉴”

道家作为中国传统文化的主干之一，它对“易道”直觉思维的重视和片面发展，从天道直观的外向途径上奠定了它在易文化传统直觉思维方式形成、发展中的重要地位。

先秦道家创始人老子，以“道”作为认识对象。在他看来，“道”是天地万物的总根源。“道”的规定性是“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物”。它“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，无形无名，故名为“道”。他说：“有物混成，先天地生。……可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道”。这种“道”，即他说的“道可道，非常道”，是不能用常言概念所能表达的，故不得已勉强把它称作“道”。此种恍恍惚惚、模模糊糊、混沌沌之道，显然是既不能用感性，也不能用理性来把握的。故而又主张直接冥会此宇宙本体，达到对道的了悟。

即所谓“体道”。体道的过程实质上就是直觉思维的过程。《老子》说：

“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”

就是说，出门愈远，接触外界越多，知识越少。相反，圣人足不出户，眼不看窗外，天下事物及其规律都能知道，不去作为而有成就。这就是他所说的“知者不博。博者不知”。不出户知天下，不窥牖见天道，便是知者不博；其出弥远，其知弥少，便是博者不知。他说：

“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎让人心发狂。

知“道”是无待于感官经验的，求知“道”在于心的直觉，而不必作一般事物的考察。《庄子》谓老子“以本为精，以物为粗”。为了避免感性的干扰，理性的介入，他要求“塞其兑，闭其门”，关闭感觉器官，“绝圣弃智”，可见，他不仅反对经验，而且反对理性，摒弃理性认识，在“众人昭昭”，“我独昏昏”的状态下去体认天道。

由此，他还提出了“为学日益，为道日损”的命题。这里，他提出了“为学”与“为道”的区别。“为学”要靠观察，要靠知识的积累；而“为道”则要剪除零碎支离的知识，反观内视，把握、体认纯一的道。老子不讲“为学”，而讲“为道”。他认为，常人只注重“为学”而忽视“为道”；而圣人则“学不学，复众人之所过”，即以不学（直觉）为学问，以救补常人之偏弊。

与此相适应，老子还提出了一套体道所必须具备的主体修养的方法。老子说：

“涤除玄鉴，能无疵乎？”

“玄”即深远。扫除一切欲望，使心灵洁净无瑕，处于自然而然的本然状态。在这种状态中，获得人性的自由，才能体认出道来。这

是引发直觉思维的重要前提条件；同时，他又讲“观复”，他说：

“致虚寂，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明。不知常妄作，凶。”

“作”，生长。“观复”乃知常（道）。通过心中极度的空灵虚寂状态，保持最确实的安静，这样就会使万物变化呈现在面前，也就可以看到它们返归原始本朴的大道。这种深刻的直观是引发直觉思维的又一重要主观条件。

二、“得意而忘言”

道家最高范畴“道”是万物之源，但它无象、无形、无名，“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”。庄子和老子一样，也认为“道”是一个不可分割的，不可言传的绝对统一整体。《知北游》说：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名”用闻见言说来表达道，不是绝对的道。《庄子·大宗师》说：道是“有情无信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见”的。所以只能“以神遇而不以目视”，可得于心，应于手，而“口不能言”^①。“道昭而不道”“道不当名”，道是一种境界，境界不仅不能用名言概念来把握，而且只能体验。道的这种整体绝对性，决定了对它的认识只能是体悟，而不是逐步的认识。体悟大道的过程亦即直觉思维的过程。

在庄子那里，对于道的认识即体道的过程既是一种认识活动，又是一种情感体验或审美体验活动。这种主体与客体的整体性决定了主体对客体（“道”）的直觉认识必然实现大幅度的跳跃，对道进行渐进式的经验积累和精细的逻辑分析都只能把握道的一个

^① 《庄子·养生主》。

层面，而这样的人是不可能得“道”的。也就是说，对于道的认识。不能以有知知之，而只能以无知知之。《庄子》外篇有所谓“体道者”^①的名称，杂篇有所谓“睹道之人”^②的说法。言体道、睹道，都是以直觉来了知道。《知北游》中讲到有一位叫知的人，问无为谓三个问题：“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”“三问而无为谓不答也。非不答，不知答也”。次之又问狂屈，而狂屈“将语若，中欲言，而忘其所欲言”。最后返于帝宫问黄帝。黄帝答曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”。无思无虑，始能知道，即纯任直觉，然后能见道。知无思无虑始知道，便仍是有思有虑，终不能知道。必须全然不知，才是真的无思无虑。故“无为谓真是也”，狂屈“似之”，而黄帝则“终不过也”。因为知者不言，言者不知，“论道而非道也”。“言之所不能论，意所不能察致者，不期精粗焉。”^③对于无形的道，言意都不能领会和表达。但对道的体认并非不要言，只是不要执著言。即得意（道）而忘言。他说：

“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。……则知者不言，言者不知，而世岂识之哉？”^④

平常人只知贵言而贵书，殊不知，言不足以尽意，尤其是对于大道，言则破坏了其整体性。《庄子》有一则轮扁斫轮的寓言，充分说明了这个道理。

“桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：‘敢问公之所读者，何言耶？’公曰：‘圣人之言也’。

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·则阳》。

③ 《庄子·秋水》。

④ 《庄子·天道》。

曰：‘圣人在乎？’公曰：‘已死矣。’曰：‘然则君之所读者，古之糟魄已夫！’桓公曰：‘寡人读书，轮人安得议乎？有说则可，无说则死！’轮扁曰：‘臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！’”^①

常人以言害意，固执拘泥于言，而忘意，是与大道相背的。他说：

“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”

筌鱼、蹄兔犹如言意。得意而忘言，与“忘言之人”“相视而笑，莫逆于心”以直觉来沟通对大道的体会。只有无言，才能保持道的完整性。他说：

“不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝（不）言；终身不言，未尝不言。”^②

言与齐不齐，故须“无言”。而无言并非不言，未尝不言、不言乃以无言而终身言，以不言而与大道为一，永远相合。

体道的过程，是外天下、外物、外生，朝彻而后见独。“游心于物”^③。

由此，他也形成了一套符合这种直觉思维所要求的主体修养方式。如果说老子的道，是自然而然之道，在这个意义上可称为规律；那么，庄子的道除了这个意义，还是一种境界。而达到此种境界的方法就是心斋，坐忘（“无己”），朝彻而见独。何谓

① 《庄子·天道》。

② 《庄子·寓言》。

③ 《庄子·田子方》。

“心斋”？庄子拟孔子的话说：

“‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。’”^①

也就是说，所谓“心斋”即摒绝感官和思维器官的活动，保持心的空灵、虚静，内不执着追求，外不接物，进入一种似有若无的精神状态。“唯道集虚”，以心之清静自然契合于道，这才是真正体道。庄子还说：

“圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。”^②“至人之心用若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”^③

以心的虚静，说明人的认识活动。以心为镜为鉴，这种观念，成为后来禅宗北派神秀理解佛教教义的蓝本。学术界庄禅并称，庄学对佛教尤其是禅宗的影响，由此可见一斑。因此，“心斋”是直觉的重要前提之一；其次，“无己”。他说：

“至人无己。神人无功，圣人无名。”^④

至人神人圣人都是《庄子》中理想的人物。由于无己、无功、无名而得道。无己就是泯灭物我的界限。此亦即“坐忘”。

“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”^⑤

颜回由忘仁义，忘礼乐，进而忘己。遗忘了自己的肢体，抛却了自己的聪明，离去了自己的形骸，去掉了自己的智慧，和大道融通为一，称为“坐忘”。“同于大通”，就是和道同体，也就是主体与对象直接同一。庄子以为求得与道同一须去尽好恶爱憎的情感，

① 《庄子·人间世》。

② 《庄子·天道》。

③ 《庄子·应帝王》。

④ 《庄子·逍遥游》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

忘生死得失之区别。此即他所说的“真人”。他说：

“且有真人而后有真知。……古之真人，不知说生，不知恶死，……不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。”^①

所谓真人即是没有情感，“形如槁木，心如死灰”，对于一切事物，皆彼此、物我齐观，无所谓好恶爱憎。必修养到此种境界，才能体认绝对的道。庄子借女偶之口说：

“吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。”^②

随着修养的加深而能外天下，外物，外生。所谓“外”，即忘。由忘天下，忘外物，忘己，其直觉修养一层深于一层，达到了炉火纯青的地步。忘生而后能大澈大悟，有如一轮红日喷薄而出，一切皆明。朝彻而后能见绝对之道。此即是“天地与我并生，而万物与我为一。”^③，物我两忘，浑然而入大化之境。

道家的直觉法，创发于老子，到庄子可以说达到成熟了。

道家反对追求具体知识。他们以“道”为主体把握的对象，通过玄鉴、心斋、坐忘等修养途径对大道进行体认、体验，获得一种智慧，成就自然无为的混沌境界。这种对道的悟解活动，是主体对客体的神秘体验和直觉把握。《庄子·田子方》有一则寓言说：

“孔子见老聃。老聃愁新沐，方将被发而干，愁然似非人。孔子便而待之。少焉见，曰：‘丘也眩也与？其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。’老聃曰：‘吾游心于物之初。’

这种形如槁木的境界，是“游心于物”的直觉体验的结果，无法

① ② 《庄子·大宗师》。

③ 《庄子·齐物论》

喻于人。

道家由坐忘、堕肢体、黜聪明而达到“天地与我并生，万物与我齐一”的境界，也是一种直觉的颖悟。或者说得益于对自然界人类社会经验观察所受的启迪。《庄子·至乐》载庄子妻死，他反而坐在地上“鼓盆而歌”，这种怪异行为即来之于对人生“是相与为春夏秋冬四时行也”的颖悟。

由老子的“静观玄鉴”到庄子的“得意忘言”，从致思途径和学术偏向而言，可谓俱出“径路”。但是，庄子所具体发展出一套具体化系统化的直觉认识程序和方法则大大地充实了老子易道直觉思维的理论，从认识发展上，对尔后道教起到了一定的诱导作用，也为《易传》整合先秦儒道直觉思维提供了思想基础。

三、“万物皆备于我”

儒家对直觉思维的贡献在于对内省的注重和研究，这一贡献奠定了它在中华易文化传统思维方式形成发展中的重要地位。

孔子以“仁”为其所要认识的核心。从人的伦理道德的内在认识上开拓了以“仁”解易的直觉思维新路向。

孔子哲学方法的核心是“一以贯之”。它是高于“博学于文”的最高原则。《论语》云：

“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯’”。

“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然。非与？’曰：‘非也。予一以贯之。’”

此“一以贯之”之道即其哲学思想的最高本体——仁。他认为仁的规定性是“礼”。

“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿言，非礼勿听，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”

四个“非礼勿”是仁之“目”即它的具体内容。那么，如何在具体行动中做到仁呢？《论语》云：

“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’”

出门好象接待高贵的宾客，役使百姓好象承当大祭典，自己不喜欢的，不强加给别人。这样，所谓仁是由己及人类推，以己之心度人之心。由此一直行去，“斯仁至矣”。这种类推又是建立在以对己的认识基础之上的。故对这种仁的体认或践履主要不是多问、多见。《论语·述而》云：

“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”

天下“有不知而作之者”，尽管孔子自称他本人并不是这样的。孔子兼重学思，他说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”但是，多学而识或博学于文是“知之次”，它为达到“一以贯之”之道提供经验材料的积累。只有作多学而识的工夫，“默而识之”才能达到一以贯之，即用一根根本原则贯穿所有的知识。否则，“学而不思”则只能是琐碎的知识而已，而心则惛，无所得。所以在学思之中他更偏向于内省之思，所谓“吾日三省吾身”即此。影响及于宋明，便是道问学与尊德性之争。

正是基于此，孔子虽精通“六艺”，晚而喜《易》以至于“韦编三绝”，但终其一生，“夫子言性与天道不可得而闻也。”并且“述而不作”。《论语》是其弟子门人辑纂而成。班固《汉书·艺文志》说：

“《论语》者，孔子应答弟子，时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”

以相互诘问对答为手段，主张“一以贯之”，“下学而上达”，是后来儒学直觉会通思维的渊源。

儒家最高本体仁作为认识客体，它是一个整体。《论语》中“仁”出现过一百多次，始终没有一个明确的定义，只是结合不同的情形给予不同的解释。而同时，认识的主体也是知、情、意相统一的整体。这样主体对客体之仁的把握既是一种理性活动，又是一种非理性活动，甚至可以是一种践履活动。整体性的主体与整体性的客体在“内省”反思中相契合，获得的认识只能是一种朦胧、跳跃式的灵感。

周秦之际的《大学》，颇注重致知、修身、正心、诚意。《大学》云：

“欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚。”

与外物接触是求知的途径，格物即可致知；致知则意诚；意诚心正为修身之本；修身则可以齐家治国平天下。另一著作《中庸》。其核心观点为“诚”。所谓：

“诚者，自成也。而道，自道也。诚者物之终始，不诚无物。”

“诚”既是道德修养，又是天地自然之理。它贯穿于万事万物的始终。没有诚就没有万物。都是提倡一种反观内省式把握世界的方式。《中庸》的这一观念，对尔后王夫之批判总结直觉思维具有很大影响。

儒家的内省思维，发展到“亚圣”孟子则比较完备。据《史记·孟荀列传》，孟子老而不得意，“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”孟子自己也宣称“乃所愿，则学孔子”，自命为孔子思想的继承人。他将孔子直觉内省思维发展成为一套比较完备的系统。

孟子哲学思想的核心也是“仁”。这种“仁”是先天赋予的。他认为，人性本善。性善论是他的整个理论体系，也是导致其反观内省思维方式的前提和基础。孟子说：

“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”^①

他认为，人性中本来具备仁义礼智四种善端，它们乃性所固有，并非由外习得的。举例说，有人看到一个小孩要跌进井里，任何人都会有怜悯同情的心理。这种心理的产生，不是因为与小孩的父母有深厚的感情，不是要在乡里朋友间博取美誉，也不是厌恶那小孩的哭声才如此的。因此四端为人固有，只要随时发现，无待于习。他又说：

“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲仁也，敬长义也。”^②

仁义是人之不待学不待虑良知良能，一切道德，皆出于人之性。由此，他得出结论：

“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”

仁义礼智等道德都已先天地具备于我的性分之中了，反躬自问，如果确实认识和实践了仁道，没有比这更快乐的事了，努力按照这种推己及人的恕道去做，则求仁的道路没有比这更切近的了，这种境界是对“仁”这一生命本体和道德本体的直觉悟解和体认。

在学思二者之中，孟子比较注重思。以思作为达到真理的主要途径。而心为思之官。他说：

“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”^③

由感官不能获得事物本质的认识；要获得真知，须反求于心。思便能获得真知；不思则不能。思的工夫即发明本心。他说：

① 《孟子·公孙丑》。

② 《孟子·尽心》。

③ 《孟子·告子》。

“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”^①

能尽量发明扩充此心，即能知万物皆备于我，知性就能与天相通。此种尽心、知性、知天。养至大至刚的，“浩然之气”的过程，是只能体悟，不可用理论范畴来解释的。这种直觉体悟的特点在于注重反省内求，用思的工夫，以反省其心，自省其心，以至于无尽，便知天了。他又说：

“圣而不可知之之谓神。”^②

由此可见，内省体悟的实质乃是一种深刻的心理体验。

孟子并非不讲博学，但认为博学的目的仍在约。他说：

“博学而详说之，将以反说约也。”^③

博只是达到约的途径。学只是思之助，必要准备，而思乃是根本。孟子的直觉，是由心的内省以领会宇宙之根本本体——仁，以此“赞天地之化育”（《中庸》）他在仁礼之间张扬仁的学说，在学与思之间注重内省反思，在博与约之间强调约。经过这种对孔子学说的改造和发挥，给尔后《易传》及宋明道学批判总结、改造儒学直觉思维提供了重要的思想基础。

儒家学派另一代表人物荀子，认为人性本恶。故与此相适应，其哲学方法是“解蔽”。他认为由于“有蔽”，而常陷入谬误。如能解除此蔽，则可了知宇宙之本体。他说：

“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今。兼陈万物，而中县衡焉；是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。”^④

于众异者皆不执著，使其相互间不相为蔽，而以道作为其准衡。要认识此准衡，必须具备一定的主体性条件。他说：

① ③ 《孟子·尽心》。

② 《孟子·离娄》。

④ 《荀子·解蔽》。

“人何以知道？曰心。心何心知？曰虚壹而静。”^①

“虚”即“不以所已藏害所将受”，也就是不存先入为主之见，虽有所记忆，而不使所记忆的妨害所将接受的。所要接受的即或与已有之见相反，而仍能虚心领受，兼而包之。“壹”即“同时兼知之两”，而“不以夫一害此一”。也就是集中注意力，即或同时兼知两事，而勿使互相妨害，对每一事都予以充分的注意，加以体察，细究。“静”即“不以梦剧乱知”。也就是不以梦和想象，幻想等乱知，虽有想象而不将之渗入妄加于其体察的对象之上。所以，他由此得出结论：

“未得道而求道者，谓之虚壹而静，作之则。故须道者，虚之，虚则入。将事道者，一之，一则尽。将思道者，静之，静则察。”^②

能做到虚壹而静，就可以能“不蔽于一曲”，而可以了知道了。故欲得道，求道者，必须以虚壹而静作为其指导思想。虚壹而静，便是大清明。他又说：

“虚一而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度。经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。……明参日月，大满八极。夫是之谓大人，夫恶有蔽矣哉！”^③

心修养到无蔽的境界，亦即超脱一切对待而无所偏蔽的纯客观心境。到此境界，则于万物能无所不见，而不至于有见于此无见于彼了。于是由近推远，乃能观照一切，获得关于道的体悟。此即他所谓的“大清明”。他认为，体道的过程必须由物才能及道。他说：

“精于物者以物物，精于道者兼物物，故君子壹于道，而

① ②③《荀子·解蔽》。

以赞稽物，壹于道则正，以赞稽物则察。”^①

由物及道。欲求道，须先于物有所考察。而反对惠施、公孙龙等不着实际的辩说，认为是“无用之辩”

通过以上对荀子直觉思维的阐述，我们可以发现：《荀子》的直觉思维与孔孟直觉思维颇相异趣，他主张“解蔽”，“虚壹而静”，这些认识方法，是吸取了道家分化而后出现的稷下学派《管子》的“精气”说和“静因之道”的认识方法，在一定程度上纠正和补救了儒家片面强调主观内省的偏弊，要求清除主观成见，由物及道。但其主旨仍和儒家一样，认识的目的仍是为了达到“外王”的境界。因此，可以视为先秦儒家孔孟之外的别派，使儒家思维呈现更丰富、绚烂的姿态，并构成了《易传》批判总结儒家思想，整合儒道思维的津梁。

四、“寂然不动，感而遂通天下之故”

战国秦汉之际，《易传》实现了先秦作为显学的儒家和道家为主干的直觉思维方式的初步整合。

道家是以“道”为本体，以体自然之道为认知途径，以心灵的虚寂、玄鉴、坐忘、朝彻而见独为修养方法的直觉思维；儒学是以“仁”为本体，以体仁道为认知途径，以诚敬、涵养为修养方法的内省思维。它是人际交往的基础，其最终目的是为了“赞天地之化育”。儒道直觉思维的差别在于它们所体认的本体不同，一为自然之天，一为人伦之仁。这一基本的分疏使得其认识的目的与方式也体现不同的特色。儒家思孟以诚、仁为核心的性善论是对孔子重仁、思，重内省思想的继承和发展。荀子属于以儒家思想为主吸取道家虚静思想的另外一个系统。但在直觉这一点上

^① 《荀子·解蔽》。

却是共同。《易传》在耦合儒道各家思想的基础上，锻造熔炼出一套儒道兼综互补的“以穷神知化”“极深研几”为基础的直觉的思维方式。其中透显出的神秘性对宋初周邵张程影响至深，而以张载最为典型。张载讲“穷神知化，与天为一”，此即为发挥《易传》思想而来。《易传》对《周易》所奠定的直觉思维方式的哲理化升华起了重要的中介作用。可以说，没有《易传》的弘扬，《周易》的直觉思维在民族思维方式发展过程中不可能产生如此重大影响。

首先，从直觉思维的对象和方向而言，《易传》完成了先秦直觉思维否定之否定的发展。它说：

“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”^①

儒家偏于阳道，道家偏于阴道；《易传》则言“一阴一阳之谓道。”在直觉对象上实现了“中和”；儒家偏向仁道，蔽于人而略于天；道家偏向智道，蔽于天而略于人，《易传》则言，仁者见仁，智者见智，在直觉认识的方向上实现了“综合”。从社会历史根源看，这种思维的整合，反映了由乱到治的社会历史趋势；从认识发展来看，则实现了由《易经》的具体到孔老片面抽象的分途发展，到《易传》思维具体的曲折上升前进的运动过程，反映了人类思维能力的提高与升华。

其次，从直觉思维的方法和途径而言，《易传》则实现了先秦以儒道为主干的直觉思维的整合，它讲“极深研几。”

“夫《易》，圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：‘《易》有圣人之道四焉’者，此之谓

① 《易传·系辞上传》。

② 《易传·系辞上传》。

也。”^②

但认为这只是达到“穷神知化”的必要准备。“知几其神乎。”^①最终是要达到“神而明之”。即其知洞澈无间，而至妙不测。正如《系辞下传》所云：

“子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。

天下何思何虑？’”

“何思何虑”即知之至术，乃至于无思无虑，这种境界是直觉的境界。《易传》又十分重视仰观、俯察、近取、远取之类的感性认识，但同时以“有见于天下这赜”，更须有以见于天下之简。《系辞上传》云：

“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣。”

能洞察天地万物变化之妙用即谓神。也即所谓“以通神明之德”。《系辞上传》云：

“知变化之道者，其知神之所为乎！”

能了知变化之道，则会由衷感叹万物之能变妙用。神是能变之动力，至极微妙。“知神之所为”，即“精义入神”或“穷神知化”。《系辞下传》云：

“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。穷神知化，德之盛也。”

所谓“精义入神”是一种入神入定的精神境界，这里的“入”，即是一种深邃的直觉。专精地研究精粹微妙的义理，到达神而化之的境界，则从心所欲而不愈矩，也就可以学以致用，这来自孔子之说；利用易理而安治其身，则可以随遇而安，怡然自得，崇德广业，恰契道家之旨。它还十分调“感”通的作用。说：

“《易》无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之

^① 《易传·系辞下传》。

故。非天下之至神，其孰能与于此？”^①

它在解释象、爻、卦、辞等之所以然时，又说：

“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之说；极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞；化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”^②

《易》一方面是无思、无为、寂然不动，默而成之，这显然是吸取了道家思想；另一方面，若能感发志意而运用之，则终能通晓洞察事物的道理，“不言而信”，参与天地之化育，这显然是受到儒家之道的影响。《易传》将两方面相容相兼，冶炼出一套直觉思维的系统理论，而归之于神，用“神而明之”在形式上又统一起来。“阴阳合德而刚柔有体，以体天下之撰，以通神明之德。”^③可以说对先秦儒道直觉思维方法在内容上形式上都实现了一次大的改造和综合。随着经传合一，且传也被提高到经的高度，受到历代统治阶级的表彰，成为士子们习诵的重要典籍，因而播衍出悠远深长的中华易文化直觉思维的传统。

综上所述，《易传》把整个自然界和人类社会作为直觉认识的对象，以《易经》为本原，对儒道易文化思想成果加以改造，既不偏向于天道自然无为的直观，也不偏向于道德人伦有为的内省，而是将天道人伦化归为“神”，作为主体体认的客体。以“无思”、“无为”释《易》。这固然带有或易导入神秘主义的倾向，但却反映出中华易文化直觉思维理论在曲折中的上升和发展。它基本上奠定了易道直觉思维的范式，界定了后世整个哲学思维的发展路

① ②《易传·系辞上传》。

③《易传·系辞下传》。

向，成为区别于其他民族思维方式的重要特色。

第二节 黄老新道家、魏晋玄学和 道教的直觉思维

《易传》而后，内省顿悟的直觉思维又经过了分途的发展，老子作为道家学派的创始人，到此时出现了不少注老之作，又借托黄帝之名，出现黄老新道家学派，对易道直觉思维在继承的基础上又有新的发展。魏晋天下大乱，加上汉代象数之学的烦琐支离，引发了以《易》、《老》、《庄》、三“玄”为主要经典的玄学思潮的勃兴，更是将易“道”直觉思维熔为一炉，加以改造，在主旨上、形式上又保持了维护封建政统的面貌，是对易道直觉思维的重要发展，对汉末本土道教和传入中土的佛教思维方式产生了重要影响。

一、“游于太素”

秦汉黄老道家是对由战国末年以来形成的黄老道家的继承和发展。其间有三个发展阶段。战国末年由稷下道家与庄周学派合流而为黄老道家，《黄老帛书》与《黄帝内经》是其代表；西汉初年发展为以《淮南子》为理论总结的新形态，表明黄老道家思想的深化；两汉之际则以《老子指归》与《老子河上公章句》为代表。下面以西汉末年严遵（君平）（西汉隐士，生卒年未详）的理论^①为例，简要阐述这一时期黄老道家对早期道家直觉思维的发展。

西汉末期社会批判思潮的重要代表人物严君平著有《道德真

^① 参那薇《严君平的直觉思维方法》，载《中国思维偏向》。

经指归》。他善于以直觉思维方法去看待宇宙，自然、社会和人生问题。他用以把握道的方式是直觉。他的直觉是超越感性认识和理性认识，以素朴的心灵与万物本性相契合的一种思维方式，超越于感性和理性之上的一种独特方法。

他企图直接探知天地万物生存和发展变化的根本。他说：

“天地所由，物类所以，道为之元，德为之始。”^①

“道德”是天地所由，物类所以的根据。因此，在他看来，道德包括万有，包含群生。他发挥老子的道德说，赋予道德这样的规定性：

“听之寂寥，视之虚易，上下不穷，东西无极，天不能裹，地不能囊。规不能圆，矩不能方，度不能度，而量不能量，金玉不能障蔽，水火不能雍落，万物莫之能领，患祸莫之能作。沉浮翱翔，浑沌磅礴，心无所栖，形无区宅，陶冶禀授，万天以作，群物得之，滋滋哑哑。知虑不能得，有为不能获，思之逾远，为之益薄，执之不我擒，纵之不我释。唯无欲者身为之宅，藏之于心，故曰含德。”^②

也就是说，“道德”具有绝对性、至上性。他认为用规矩、度量，用思虑、心意等通常使用的方法去认识道德都无济于事，都只能认识一个片面，不能把握宇宙的全体。只有心灵恬淡无欲，与天地共游，与万物本质相融才能体认它。他说：

“是以损聪明，弃智虑，反归真朴，游于太素。”^③

“聪明”即耳目等感性认识，“智虑”指理性认识，只有将思维焦点转移到素朴的心灵才能体验到囊括宇宙全体的“道德”。

这种直觉所体验的对象是宇宙全体。这样一个能囊括天地万物的东西，是不能用语言来表达而只能在心中体会、玩味即意会

① ③ 《道德真经指归》卷七。

② 《道德真经指归》卷十。

的。一旦用语言清晰地表达出来，就失去了本来面目，就变成个别的、片面的东西。他说：

“（道德）包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲，或在宇外，或在天内，人物借之而生，莫有见闻。羲不足以号，弱不足以名，圣人以意存之物。”^①

这个宇宙全体是不可言说的，只有圣人才能意会它，用心灵去体认它。他说：

“（道德）可闻而不可显也，可见而不可闻也，可得而不可传也，可用而不可言也。”^②

概念、判断、推理在绝对的宇宙全体面前，无能为力。要把握它，只能靠身心与它的契合。他指出：

“无为之关，不言之机，在于精妙，处于神微。神微之始，精妙之宗，生无根蒂，出入无门，常于为否之间，时和之元。”^③

机、关是契合点。这种契合点，是精妙、神微的。主体要无言无为，无形无名，才能与万物契合为一，体现“生无根蒂，出入无门”的内在力量。

这种对道德的把握是不可言传的。达到此精神境界的人，称之为“盛德之人”。他说：

“无形无容，简情易性，化为童蒙，无为无事，若痴若聋，身体居一，神明千之，变化不可见，喜欲不可闻，若闭若塞，独与道存。”^④

凝神之际，灵魂得以超凡脱俗，在有限中体验无限、在瞬间体验永恒。这样的盛德之人才能够“与天为一，与地为常。”这样就达到了我即宇宙，宇宙即我的境界，超越自我，得到作为宇宙之全

① ②③《道德真经指归》卷八。

④《道德真经指归》卷七。

体的“道德”。这样一种人神入定的境界，整个的体验都是不可言说的。他说：

“故达于道者，独见独闻，独为独存，父不能以授子，臣不能以授君。”^①

这种体验犹母子相识，但其究竟说不出个所以然，如五味在口，五音在耳，如甘非甘，如苦非苦，如商非商，如羽非羽，易牙师旷能加以体味区分，但区分之所以然，其口不能言。人们在经历了这种体验之后，往往对之加以反复琢磨，这种意会的知识就有可能由模糊转向清晰，然后诉诸语言文字，运用概念判断推理的形式表达出来。

严君平的整个哲学的路径是理性——直觉——理性。理性既是出发点，又是归宿，他用直觉去把握玄冥的宇宙全体——道德。

他的这种致思倾向来自于《老子》，又超出了《老子》，是以注老的形式改造老子的思想，发挥老子的思想。其理论思辩水平代表了汉代老学的较高成就，体现了老子所弘扬的易道直观思维方式的一种发展。为魏晋玄学实现儒道思维方式的整合奠定了基础。由此，以注《老》为特征的道家直观思维方式虽然由于时代的变迁而不得已转向道教直觉方式的曲折发展，然以《老子》为酵母的道家易文化传统作为儒家易文化传统的补充，始终贯注在中华民族的思维活动之中，不断以新的理论面貌表现出来。

二、“得意忘象”

“得意忘象”是对魏晋时期思想家王弼以《老》、《庄》、《易》“三玄”为理论材料锻造出的直觉思维方式的概括。

魏晋玄学奠基人王弼继承道家的思想，认为宇宙本体“道”是

^① 《道德真经指归》卷十。

不可言的，不可名的。对于一般思想、语言和卦象也是不能充分表述的，主张“忘言忘象”说。

他继承老子观点，认为“道”是“不可道”“不可名”的。因为“名则有所分，形则有所止，虽述其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。”^①“分”是辨别，名有所辨别，就不可能周全；且有忧患。他说：

“名之不能当，称之不能既。名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名，……然则，言之者失其常，名之者离其真，……是以圣人以言为主，则不违其常；不以名为常，则不离其真。”^②

“既”，尽。对于道来说，名之不可能得当，称之不可能穷尽。名必有所辨别，这样就只能反映事物的片面；称必有其来由，只从某一视角某一层面去反映，这样就不能为名。可见，名言是失常离真的，“言”不能表达规律性的认识，“名”不能反映真实。由此圣人以言为主，不以名为常。“圣人体无，无又不可以训。”“道”是“无”，“无”是无形无色无名无声，不可言说的，只能体认。

他还发挥《庄子·外物》“得意忘言”的思想。他首先肯定语言表达思想。他说：

“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”^③

象中存意，言者明象。故要完全表达意必须靠象，要清楚地把握象，必须依靠语言文字。其次，他继承庄子的蹄筌之说，阐明了

① 《老子注》。

② 《老子指归》。

③ 《周易略例·明象》。

“言”“象”与“得意”之间的手段和目的的关系。他说：

“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”^①

“蹄”是逮兔的工具，“筌”是捕鱼的竹器。言意犹鱼兔筌蹄。最后，他得出结论说：

“然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”^②

忘言是得象的前提，忘象是得意的条件。要得意就必须忘言、忘象。

他这种得意忘言的观点，意在反对汉代经学家的烦琐哲学。他们所主张的忘言忘象以得意的观点，实际上是对宇宙本体“无”的体认和直观。

这种思维成果，对后世产生了重要影响。唐玄宗（公元685—762）注疏《老子》，发挥《老子》思想，就借鉴了玄学的这一成果。他提出“得理忘言”之说。

“理畅者言忘，得理而忘言。”^③

“言者所以在理，得意而忘言，故言以不言为宗。”^④

这一认识，无疑是对玄学言意之辩的继承和发挥。

三、“冥然自合”

魏晋玄学另一巨擘郭象（？—公元310）亦主张直觉。他认为事物的本质不能被揭示，人的认识能力也是有限的。因此，他主

① 《周易略例·明象》。

② 《周易略例·明象》。

③ 《御制道德真经疏》。

④ 《御制道德真经疏》。

张人应顺应自然地使主客相冥合。他说：

“夫物有自然，理有至极。循而直往，则冥然自合。”^①

“至理有极，但当冥之，则得其枢要也。”^②

和万物最高主宰相冥合，是最高的认识境界，也是最高的人格理想。要达此境界，必须忘己忘物，物我两忘。他说：

“人之所以不能忘者，己也，己犹忘之，又奚识哉！斯乃不识不知而冥于自然。”^③

做到忘己，就可以不知不识而和自然相契合。但还不够，还必须忘物。他说：

“夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。”^④

“迹”，即事物的形迹，“所以迹”即事物的本性。“坐忘”是要消除事物内外的差别，消除主客观的对立，然后与万物合为一体，同变化而无不通达。这就是“玄冥”之境。郭象是继承《庄子》，又发展了《庄子》，更系统地宣扬直觉，把它作为人们认识的基本途径。

以王弼、郭象为代表的玄学思潮，其理论创造以儒道兼综为特色，但其主干思想是借老庄道家继续发挥道家易文化。玄学自身高度的抽象理论思辨将道家易文化直觉思维方式提高到了一个新的水平。从“得意忘言”到“冥然自合”。体现了这种发展的理论自觉，构成了中华易文化直觉思维方式发展过程中重要的一环。

① 《庄子·齐物论注》。

② 《庄子·徐无鬼注》。

③ 《庄子·天地注》。

④ 《庄子·大宗师注》。

四、“可以口诀，难以书传”

与道家思想玄学化这一分途发展几乎同时，道家思想日益道教化。民间道教悄然兴起。至晋南北朝时期通过葛洪、寇谦之（公元365—448）、陆修静（公元406—477）、陶弘景（公元456—536）等人进行道教改革，民间道教逐渐向以仙道为中心的官方新道教转变。唐末五代时期，道教出现了由外丹向内丹的转变。至宋出现了比较成熟的内丹术和内丹学。对宋明理学产生了至深的影响。道教内丹哲学构成了周敦颐，邵雍哲学思想的一大渊源。

道教思想素有“杂而多端”之称，其中老庄道家以及秦汉新道家构成了它的理论模本之一，在直觉思维方面，汉代道教哲学认识论对老庄“涤除玄览”、“唯道集虚”方法的继承发挥更是具有鲜明的特色。

《太平经》^①吸纳道家直觉思维成果，提出了最初的道教直觉思维路线：

“凡愚之术，皆从内出。……，神恶劳烈，安心定意……。久久自静，万道俱出，……。守静不止不衰，幸可长命而久行，无敢恣意失常。”

“慈孝者，思从内出，思以藏发，不学能得之，自然之术。”

首句即总括其修行术在内（思）不在外（学），反对“精神劳烈”，要求安定心意。只有除去一切杂念，达到“自静”，且“守静不止”，方才可以与道为一，长生久视。这是对修炼长生之道的总要求。具体则为正念正心意，反观洞内。《太平经》还说：

“念者能致正，亦能致邪，皆从志意生矣。”

“神道至众，染习身神，正心意，得无藏匿。善者出，恶

^① 参见《太平经合校》。

者伏，即自知吉凶之法，如照镜之式也。”

在人的意识领域里，首先要端正思虑、端正心意，让认识主体的精神状态达到纯正之境，就为对客体实现照镜子式的认识，辨别善恶凶吉提供了一个主体条件。神人，真人，仙人，道人之所以能独得道意，它认为是因为他们能够：

“眩目内视，以心内理，阴阳反洞于太阳，内独得道要，犹火令明照内，不照外也，使长存而不乱。”

正是由此，《太平经》将老庄的直觉认识论引入了宗教修行论，其抽象思维能力反比先秦道家要低。但从老庄思想与道教修行的具体实践相结合方面而言，则其思维方式又是对先秦道家直觉思维的一种曲折发展。

《周易参同契》以《易》为本始，其思想贯穿了易道直觉思维的内核。在道教易学思维发展史上有着重要的历史地位，从而也构成了中华易文化与民族思维方式发展史上不可或缺的重要理论环节。

《参同契》行文古奥难懂，一则出于一种复杂微妙的宗教心理。“窃为贤者谈，曷敢轻为书，若遂结舌喑，绝道获罪诛。写情著竹帛，又恐泄天符，犹豫增叹息，俯仰缀斯愚。陶冶有法度，安能悉陈敷。略述其纲纪，枝条见挾疏。”只好恍惚迷离，凭读者的体悟；正是这种模糊真义，使后世学者都倍加尊崇，为此聚讼纷争，反倒附会演绎出外丹内丹的修炼功法，这恐为作者所始料不及的；另则出于对《周易》直觉思维传统的继承。《易》蕴含、充满着模糊神秘的直觉思维，是一个任人拟议的宇宙系统。这一点可能对作者以某种心理暗示。如说：

“有形易忖量，无兆难虑谋。作事令可法，为世定此书。

素无前识资，因师觉悟之。……，文字郑重说，世人不熟思。

寻度其源流，幽明本共居。”

无形之道比有形之道难于把握。作者也是因师教诲才有所领悟。无

奈诉之于文字，世人不深思。因为幽明共居，所以只好诉之于“幽”，用扑索迷离的文字，以《周易》参其思，探索炼养之道，启发学者于万一。

《参同契》运用“乾坤为体，坎离为用”的原理，旨在阐释人体真元之气的运动及其规律，揭示长生久视的炼养奥秘。它的直觉思维集中体现在养性说上。所谓“养性”，又称“养己”、“炼己”，就是温养性命的基础——真元本体。它说：

“内以养己，安静虚无。原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株，三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。”

中心意思是说，炼己的关键在于身体安静、心灵虚无，即摒除杂念，收视返听，使身心虚静，堵塞耳鼻等元气出入的门户，紧守肾精，以防真元之气的泄露；收敛耳、心、目、神，使真元本体得到温养。这种思维方法来源于《老子》对《周易》直觉思维的片面发展。《老子》：“致虚极，守静笃”，“载营魄抱一，能无离乎？”《参同契》则是运用《老子》改造《周易》直觉思维的成果用来阐释炼养之术。因而丰富、充实了道家（教）一派直觉思维的内容。成为中华易文化直觉思维方式演变发展进程中的重要一环。以后，道教外丹内丹皆崇《参同》、《易》、《老》，直觉思维更向细密的方向深入发展。

“惟斯之妙术兮，审谛不诳语。传与亿世后兮，昭然自可考。焕若星经汉兮，罔如水宗海。思之务令熟兮，反覆视上下。千周灿彬彬兮，万遍将可睹。神明忽告人兮，心灵乍昏悟。操端索其绪兮，必得其门户。”^①

“法象天地”的如此炼养妙术，应该审慎地反复地思考，熟悉。经

① 《周易参同契·大丹赋》。

过无数次重复和无限循环后，自会一下子豁然开悟，“心灵乍自悟”，获得根本的门户与端绪，一旦探得入门之经，坚持不懈地恪守丹道，就会一朝成丹，成为自由自在的“真人”，可以说，一部《参同》就是一部直觉思维的理论专著，离开了直觉思维，就无法把握它的思想特点，也无法了悟其炼养秘术。难怪作者慨叹此术——“可以口诀，难以书传。”

魏晋时著名道教学者葛洪在《抱朴子》中提倡“思玄”的主张，即修仙在于冥思玄道。他说：

“玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄之要言也。”^①

欲修炼成仙则要与宇宙万物的本体玄道相冥合为一体，这样就能具有超自然的神通。此一“畅玄”说，作为其道教宗教修炼，羽化成仙的认识论前提。

南北朝隋唐是道教哲学由外丹转向内丹的重要时期，其理论重心由探讨真元本性转向内在心性。出现了将老庄思想融合佛教中观理论的重玄派，提出了“道性”说。“直指人心，见性成道”可以说是对这时道教心性说的高度概括。道教心性学对主体自身的认识仍然运用老子“涤除玄鉴”、“致虚极，守静笃”和庄子“坐忘”、“心斋”等直觉认识方法。^②唐道教理论家成玄英吸取佛性论，从人自身的本性、思维活动上寻找成仙的内在依据。认为以心体道，心与道体合一是成仙长寿的必要前提，学道之人必须收驰竞之妄心，返本于不动心之圣人道心，“心冥至道”，才能成就仙道。道士李荣（唐代重玄派代表人物，生卒年未详）则以佛教双谴法来诠释道教。认为，道是不可言说的：

“（道）不可以言言，言之者非道，不可以认识，识之

^① 《抱朴子内篇·畅玄》。

^② 卿希泰主编《道教与中国传统文化》第111—112页。

者真。”^①

“天道者……不假筌蹄得鱼兔，无劳言，教悟至理。”“得意忘言，悟理遗教。”^②

“玄道或有说，玄道或无说，微妙至道中，无说无不
说”^③

上述四段反映出李荣对《老子》，玄学，佛教中道观的继承和改造。以此为理论基础，他提出“体道忘言”、“绝言”、“不识”甚至“不知”：

“慧彻空有，知通其俗，知也。所照之境，触境皆空，能鉴之智，无智不寂。能所俱泯，境智同忘，不知也。照如无照，知如无知，此为上德也。不知强知，多知多失，伤身损命，是知之病。”^④

总之，体道的方法是主体对客体“得意”、“悟理”、“不知”。充分体现出重玄派以佛解老的思维特点。

宋明道教内丹学说主性命双修，其方法则是由继承改造老子静观玄鉴而来的直觉认识论。《老子》主静去欲，无论从政治，从修养，从认识而言都是如此。后世道教思想家借注《老》而改造其思想，把它作为神仙道教理论的基础。如东汉《老子想尔注》曰：“道人自当重精神，清静为本”。唐初成玄英在《道德经义疏》中云：“去躁归静”。盛唐道士司马承祯（公元647或655—735）《坐忘论》云：“心者一身之主，静则生慧，动则成昏。”而且将修道过程划分为七个阶段，其中断缘、收心、简事、真观、泰定等五个阶段都划归“主静去欲”。宇宙自然的本体是清静，而所谓修炼仙道无非是回归本始之道。

① 《老子注》卷上。

② 《老子注》卷下。

③ 《集古今佛道论衡》。

④ 《老子注》卷下。

性命双修为什么必须主静去欲？宋道士陈抟认为，太极本性属静，但又认为静中有动，太极中又有一点动性，此一动性体现在人身上，则是人心中的一点尘机即欲念。这种欲念成为修道的阻碍，所以，修炼必须心神静定，“冥心凝神”，“守一太极”这是对道教易文化直觉思维修炼方法的宗教化发展。自是而后，道教这一认识，修炼方法日益走向极端的禁欲主义，如王重阳（公元1112—1170）的全真道奉行“清静无为”，“澄心遣欲”之教，南宋净明道主张“惩忿窒欲，正心诚意”等等。

总之，主静去欲是对性命双修的内丹的一种直觉体悟，也就是说，通过主静去欲的工夫，体悟内丹，则可到达性命双修的神仙之境。^①

这套生命哲学，根源于易道，偏向于《老》道，代表了道教的较高思维水平，为中华易文化的直觉思维方式丰富了新的理论内容，在塑造中华民族直觉思维方式上也发挥了不可忽视的影响和作用。

第三节 佛教的直觉思维

佛教认知的对象亦不是具体万物，而是作为世界空幻本体的般若（空），因而用普通的认知方法是无法了知的，必须要用圣智（佛的智慧）去烛照。一般俗众由于惑智的作用，不能达到这种智慧，这就必须进行一系列的神秘宗教修持，使主体心智不为外物所动，在直觉顿悟中一下子实现认识的飞跃，从而超越因果轮回，跳出三界，成就佛道。佛教在中国化的过程中，通过混同道术、依附玄学，屈从儒学而实现了易文化直觉思维与佛教直觉思维的结

^① 参见卿希泰《道教与中国传统文化》第152页—153页。

合。禅宗即是中国化佛教直觉思维的典型。

在佛教中国化在过程中，罗什译经是一个重要转折。他的贡献在于不仅把般若学的译介和研究提高到一个新水准，而且培养了一批富有创见的学者。僧肇、竺道生便是其中的卓有成就者。

一、“以无知之般若，照彼无相之真谛”

僧肇是中国化佛教哲学的奠基人。他会通玄学以及般若六家七宗之说，建构了中国化的般若空宗的哲学体系。其集中探讨认识论问题的著作《般若无知论》的特质即在于直觉。

所谓“般若”，即所谓“圣智”，是一种能够洞察真理的特殊智慧。般若认识的对象不是具体事物。因为，在佛教看来，一切事物或现象都是不真实的幻相，所以，般若对具体事物“无知”，“不知”。般若认识的对象是非有非无的“空”，亦即佛教所谓世界的本质“真谛”。他认为，认识“真谛”的途径只能依靠“照”即直观。《般若无知论》云：

“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗；般若无不穷之鉴。所以会而不差，当而无是，寂怕无知，而无不知者矣。”

真谛是不可以用世俗的认识来把握的，因为它“无相”，无法在心中形成任何形象；般若无世俗之“知”，却大大优于世俗之知，能穷尽万有，冥符真谛，故无所不知。实现这种认识的主体条件是虚心玄鉴、闭智塞聪的直观：

“是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。”^①

般若（圣智）以闭塞对外界具体事物的闻见与智识，温养其主体

^① 《般若无知论》。

精神，烛照其冥冥之本体。通过这种深邃的直观，才能悟得“真谛”。倘达此境界，则可“和光尘劳，周旋五趣，寂然而往，怕尔而来。恬淡无为而无不为”。

僧肇（公元 384—414）少好老庄，又适值玄风鼎盛。以老庄玄学直觉作为思维工具，以般若性空学说作为理论内容，发展出一套佛教直觉思维的认识论系统。其思维偏向不言《易》道，而由老庄道家《易》道直觉思维，冥契般若直觉思维，实质上贯穿着《易》道精神，又带有佛教特色。从其理论范围而言，拓展了《易》文化直觉思维的空间，丰富了它的内容；从其理论程度而言，则深化了《易》文化直觉思维的认识，其宗教思辨达到了前所未有的水平。僧肇所建构的中国佛教哲学直觉认识论，有着重要的历史地位和作用，对当时及尔后的佛教直觉认识论以至儒学认识论都有不可忽视的影响。

二、“一悟即至佛地”

顿悟思维是中国佛教特有的思维方式。佛教虽为外域宗教，但在与中国本土文化相冲突、对峙、融合的过程中带上了鲜明的中国化色彩，成为中国文化的一个重要组成部分。天台宗和华严宗都有顿悟思维，但以之为达到悟道成佛境界的基本思维方式，并率先进行系统论证的是南朝时代的竺道生（公元 355—434）和唐代创立禅宗的慧能。

东晋佛教学者竺道生提出独创性的顿悟成佛说，震动当时佛坛。他的理论前提是“忘象息言”说。佛教认为人生和世界一切皆空。能悟空，则可超脱生死，超脱尘世，觉悟成佛。佛教传入中国以后，中国僧人视佛经为圣典，一字一句如金科玉律不可易易。这样就逐渐形成了死守佛经的烦琐经院学风，统治了整个佛教学界。佛教的般若学说主张“天相”说。它不仅认为人生和世界空，而且认为语言和文字也是空的。它认为佛经是表达佛理的

工具和手段，告诫学者切不可拘泥执著于此。竺道生跟随般若学者鸠摩罗什多年，深得“无相”之奥，揉合中国道家、玄学家言意之辩的思想成果。竭力贬低语言文字的作用。他反复强调“慧解”是探求佛道的根本方法。即“若忘筌取鱼。始可与言道矣。”^①只有把握佛理就舍弃佛经文学者，犹鱼得而忘筌一样，方可和他谈论佛道。强调学佛贵在忘言得意的“悟”。他说：

“夫象以尽意，得意则忘象；言以诠理，入理则言息。”^②

“象”是达意的符号。获得意义。切入真理，就应当丢掉语言符号。形象是“意”“理”的假象，语言是表达“理”的手段。执著形象、固执教义，就不能“入理”。此即所谓“彻悟言外”与“象外之谈”。即不滞于象，不泥于言。

他否认言、象的真实性和现实性，这是和他的本体论相适应的。他说：

“夫真理自然，悟亦冥符，真则无差，悟岂容易？不易之体，为湛然常明，但从迷乖之，事来在我耳。苟能涉求，便返迷归极，归极得本。”“佛理常在其心，念之便至矣。”^③

成佛就是要返归于“理”体，而“理”体实在心中，一念即至。竺道生正是为了追求、体认这个本体，而贬低乃至否定语言、形象的作用，而高扬直觉。

在“忘象息言”的思想基础上，竺道生进一步创立了顿悟成佛说。慧达（宋禅僧，生卒年未详）在《肇论疏》中阐述了竺道生的观点：

“见解名悟，闻解名信。信解非真，悟发信谢。理数自

① 《高僧传·竺道生传》。

② 《高僧传·竺道生传》。

③ 《大正藏》。

然，如果就自零。悟不自生，必藉信渐。用信伪惑，悟以断结。”^①

闻解之“信”只是达到见解之“悟”的手段。达到顿悟，“信”就不再起作用了。此一过程犹如果子成熟后自然地掉下来一样。在这里，他肯定了“信”与“悟”的手段和目的的相互依赖关系，把宗教的神秘直觉置于宗教知识的学习之上；同时，又认为认识不能停留在从闻见得来的信仰上，拘泥于佛教经典的语言文字。这包含了肯定独立思考的积极因素。

慧达在讲到竺道生的顿悟时说：

“竺道生法师大顿悟云，夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之语，符不分之理。理智志释，谓之顿悟。”^②
道生自己也说：

“一念无不知者，始乎大悟时也。……心直心为行初，义极一念知一切法，不亦是得佛之处乎？”^③

这就是说，真理玄妙一体，不可分割。“悟”即是证得真理，是对真理的证悟，冥符。理既不可分，悟亦不能分。因此，对于此“不分之理”，要么得到全部真理，要么得不到一点真理。相对真理，部分真理是得不到的。所谓顿悟，是在一刹那间顿然“知一切法”，没有过程性。他认为在顿悟之前完全没有悟道的可能，而悟道只是在一刹那间体认本体，立地成佛。这种新的快速成佛法，与主张累世修行，积累功德的“渐悟说”和由小悟到大悟的“小顿悟”说鲜明地区别开来，对后来唐代慧能禅宗有直接影响。

道生的顿悟思维是建立在中国人对“理”这一哲学范畴理解的基础之上的。道生在中国传统哲学范畴和思维方式的影响下，在

① 《续正藏》。

② 《续正藏》

③ 《大正藏》。

中国佛教思想史上第一次引入“理”的范畴，作为说明觉悟成佛的根本观念。宣扬理不可分，中国人善于悟理，顿悟。这可以说是开辟了一条新的思维途径。

三、“直指人心，见性成佛”

佛教作为异质文化传入中国后，到隋唐时期日臻成熟，形成了众多流派。天台宗和华严宗即是其中较为著名的门派。

佛教追求人生的涅槃境界，要达到这种宗教境界。必须依靠内心的体验。这样内心成为了佛教修持的出发点和归宿。天台宗重视一心三观。三观即观照空、假、中三种实相（真谛），而三实相在心中自得，故主体一方面要观照三谛，一方面要反观自身。天台宗创始人智顗主张“观心”。他认为“心是惑本”，只有通过观照，拔除妄惑，“以心观心”，观照心源，才能求得自我超脱。这种“以心观心”以求自我超脱的思维方式其实质是一种顿悟。

华严宗创始人法藏提出华严六观，作为佛教修持的根本方法。华严六观中前三观都着眼于主体（心）。第一“摄境归心真空观”是说世界万物由心所造，“由心不起，外境本空”，要努力泯灭对客观外界的区别，摄境归心，观万物真空之理。第二、“从心现境妙有观”是观从心现起万事万物。摄心与从心，真空与妙有，两者实相圆融、统一。前者是“摄相归体”，把外相反映到人脑中来，后者是“依体起用”，用悟解的佛道去进行宗教修持的实践。归体依体之体就是心。第三，“心境秘密圆融观”，这是说心境圆融无碍。

与天台、华严同时而影响至大的中国化佛教学派的典型代表禅宗。亦称南禅，佛心宗。

慧能创立之禅宗，与重言教、主渐悟的佛教流派不同。它主张不立文字，教外别传，直指人心，顿悟成佛。以通俗简易的修持方法取代佛教其他各宗的烦琐义学。禅宗的顿悟是继承道生以

来的顿悟说，结合传统心性理论而形成的一种独特的直觉思维方式。

慧能之学，以“无念为宗”。认为“悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界”。^①“无念”是达到成佛境界的根本法门。他说：我此法门，从上以来，以无念为宗，无相为体，无位为本。无念即去掉各种妄念。“于诸境上心不染”，即置身于客观世界而不受其影响。“你若歇得念念驰求心，便与佛祖不别”。^②所以应该去掉任何欲念，包括自身成佛的欲念。因此，他反对礼佛，坐禅等以往被奉若神明的一切佛教戒律，认为一切时中，行住坐卧皆是坐禅，皆可体会禅的境界。他这样解释禅定：

“何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。……外禅内定，故名禅定。”^③

离外境相为“禅”，内心不乱为“定”。不论什么时间，什么地点，行住坐卧，挑水砍柴，都是禅定，都可妙悟成佛。正如王维在《六祖能禅师碑铭》中说：

“定无所入，慧无所依；……举足下足，长在道场。”

意思是说，入定没有固定的形式，发慧也不一定依靠定。一举一动都是禅定，不离佛道。这是对佛教修持方法的重大改变。强调佛不离常行，众生的佛性与宇宙万物的本体是统一的，在日常行为举止之中觉悟成佛。

禅宗重心之“顿悟”，其所述禅宗之历史，以为此宗直受释迦之心传，“以心传心，不立文字”。《坛经》云：

“若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭；若识本心，一悟即至佛地。”

① 《坛经》。

② 《古尊宿语录》。

③ 《坛经》。

心之顿悟，须要人助指点，以机锋、棒喝等言语行为来启发人的佛性，“利剑一斩，一时俱断，丝数虽多，不胜一剑。发菩提心人，亦复如是”。^①一念成佛，这种方法甚为简易直接，于是以后的禅宗，遂分专恃机锋、棒喝，使人顿悟的说法。以至后期禅宗嬉笑怒骂、口喝棒打，皆成佛道。

慧能下分成“南岳”和“青原”两大系的顿悟思维。

南岳派亦主张不立文字，以“知”为祸。他们曾批评禅宗兼华严宗人宗密的“知之一字，众妙之门”的说法，强调“知之一字，众祸之门”。这一派禅宗倡导“触类是道”。日常修持生活中的一切活动都是“道”的自然流露和体现。“平常心是道”，人性即佛性，故只要纯任心性自然运作就是禅修。直彻心源，顿悟成佛。这是主张在日常思维活动中，遇事以触发顿悟，通过直觉与道（佛性）合一。

青原派主张“即事而真”。修持要在日常言行举止中证悟、契合繁多万物的共通之理。事是末，理是本。从个别物象体证抽象之理，亦即“会末归本”。佛性即在人性之中，佛理即在人心之中，故此理也即本心。会末归本，就是返归本心，在本心中达到顿悟的境界。这种直觉思维是由个别把握整体，由具体把握抽象。

禅宗各派尽管修持的具体方法有些差异，但都主张不立文字，直指人心。既然不立文字，力求排除语言文字对思维的束缚，而又必须有一种方法来启发学者。故他们发明禅宗独有的方法，即采用各种暗示，双关语，甚至口喝棒打，嬉笑怒骂，促使人顿悟。禅学史上有许多公案。如：

—

有和尚问洞山守初禅师：“什么是佛？”洞山答：“麻三斤！”

^① 《神会语录》。

二

一个名叫道信的小沙弥，向第三代祖师僧璨说：

“请大师慈悲，教导我解脱的法门！”

“谁绑了你，你干吗要求解脱？”僧璨问。

“没人绑我呀！”道信答。

“既然没人绑你，你还求什么解脱法门？”僧璨说。

道信一听，忽然间开悟了，成了第四代祖师。

三

水老和尚问马祖禅师：“什么是解脱者？”马祖一脚把水踢倒，水老因而开悟，哈哈大笑起来。后来，水老常向他的徒弟们说：“自从一吃马祖踏，直至如今笑不休！”

四

有和尚请教马祖禅师说：“什么是解脱者？”马祖在地上画了一个圆圈，叫这个和尚站到圆圈当中。没想到这和尚刚一进入圆圈，马祖就用木棒狠心地打。这和尚被打得疼了，就跳出圈外。但是，当他刚跳出圈外，马祖又打将起来。这真是左也不是，右也不是；圈内不是，圈外（非圈内）也不是。原来，离开是非、善恶、左右等等矛盾的对立，才是真正的解脱呀！

五

一僧名神会，南阳人。到曹溪山拜望慧能，问道：和尚坐禅，见亦不见？大师起来，打神会三下，却问神会：我打你，痛不痛？神会回答说：亦痛亦不痛。六祖言：吾亦见亦不见。禅师运用语言和动作，不是拘囿学禅者的思维，而是使学禅者心中突现一种宗教性的情景和境界，点悟其佛性。也就是顿悟成佛。佛教主张佛性不可言传，这种超逻辑、超语言的思维偏向更

是主张一悟即皆悟的大彻大悟式的突变或跃升。要么是凡夫俗子，要么就是天国之人。不存在也不需要长期的严格的修禅和经验积累。

佛教作为解脱人生痛苦的哲学，其目的是追求超越现实人生的最高理想境界。作为一种宗教，它实质上是一种内在的心理体验，思想解脱和精神满足。它排斥逻辑分析，排斥语言文字，提倡只可意会不可言传的体悟，直觉思维的过程是意会性的，神秘性的，不可思议的。其结果可以达到神通的境界。所谓神通，是指不可思议的自在的作用和功能。禅宗宣传通过修持禅定能得到一种神秘的功能和力量，如天耳通，能听到天上人间地下一切声音；天眼通，能见远近粗细一切事物；如意通，身体能自在飞行，毫无障碍又能自由变化，化石为金，变火为水等。

佛家认为“放下屠刀，立地成佛”，“一悟即至佛地”。刚才还因不明佛道，还拿着屠刀做刽子手，只要放下屠刀，内识本有之心性，则可马上悟入佛地，大彻大悟。临济和尚曾说过：“过去我没有开悟时，只觉得周遭一团漆黑，象漆桶一样”。于是后人把解脱了迷妄豁然解悟称为“打破漆桶”。此种境界是一种灵感的迸发。这种灵感的获得，正如王国维（公元1877—1927）用宋词进行的概括：

“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望断天涯路”。此第一境也。

“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”。此第二境也。

“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。此第三境也。

对灵感的刻意追求，积累到一定程度，“蓦然回首”，灵感仓猝而至，心情豁然开朗，问题于是得以解决。这说明灵感的产生与经验的积累、主体的修养有着密切的关系。

第四节 儒学的直觉思维

一、“内视反听”

汉唐时期，儒学形式上独尊，实质上却是佛老偏胜，先秦儒家之学一变而为汉代神学，再变而为唐代神学。儒学及直觉思维在吸收改造时代思想文化的过程中曲折地发展、深化。

汉代经学大师董仲舒主张“内视反听”的思维方式。他说：

“故聪明圣神，内视反听。言为明圣，内视反听，故独明圣者，知其本心皆在此耳。”^①

他认为天人合一，人副天数。而人和天地同为万物之本。^②故天即大人，人即小天，“万物皆备于我”。因此，观识天道，只须反求诸己，反求于内，即观非观于外，而是反观于内；见非见于外，而是见于内，此所谓“内视反听”。视听于内，则天地万物之理皆在此耳。

中唐时期儒学思想家李翱为了振儒学于贫弱，与佛道相抗衡，发掘《中庸》之旨，汲取佛教之理，在其师韩愈哲学的基础上，发挥出一套性善情邪，去情复性的僧侣主义人性论和直觉认识论。他认为，人性本善，通过七情表露出来。“情有善与不善”，善情实为超脱喜怒哀乐的圣人之情，这种情是与性相一致的；不善之情则溺于喜怒哀乐之情，因此，这种情是从反面以歪曲形式对善性的表现，诱使人误入邪妄的迷惑，必须加以革除。革除邪情恢复人性即是李翱哲学的本旨。而这一过程凭借的就是“弗虑弗思”。由“正思”至“至诚”的直觉。

“弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，

^① 《春秋繁露·同类相动》。

^② 参《春秋繁露·立元神》。

无思无虑也。……知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。”^①

摒除一切外物的引诱，惑乱，这是“弗思弗虑”；其目的是要达到“无思无虑”的主体清明澄彻的境界；一旦领悟到心之本然状态“本无有思虑”，是“寂然不动”的，脱离动静的，则会具有洞察一切的最高智慧，把握一切真理。他说：

“广大清明；照乎天地，感而遂通天下之故。”^②

“物至之时，其心昭昭然，明辨焉而不应于物者，是致知也，是知之至也。”^③

这种能“照乎天地”之最高智慧，就是圣人之智。这种直觉方法上继思孟，旁通佛教，下启道学，与佛教的佛性说为基础的顿悟成佛说，道教以道性论为前提的反观内照说，具有异曲同工之趣。表明三教相互影响，是中华易文化直觉思维形式发展的重要机制。

二、“通微生于思”

宋初，周敦颐融会儒道，提出了“通微生于思”的直觉法。他说：

“《洪》曰：思曰睿，睿作圣。无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此，无思而无不通为圣人。不思则不能通微，不睿则不能无不通；是则无不通生于通微，通微生于思。故思者圣功之本；而吉凶之几也。”^④

思然后能通微，思为“通微”之基本功夫。以思达到无思之本。

① 《复性书》中。

② 《复性书》上。

③ 《复性书》中。

④ 《通书》。

邵雍的《皇极经世》中《观物》内外篇，实是一部论述内省思维的重要著作。他说：

“夫所以谓之观物者，非以目观之也；非观之以目，而观之以心也。非观之以心，而观之以理也。天下之物莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉，所以谓之理者，穷之而后可知也；所以谓之性者，尽之而后可知也，所以谓之命者，至之而后可知也。此三知者，天下之真知也。”^①

这里的“物”，范围极广，天地人我万物皆在其内。所谓“观物”“非观之以目而观之以心”；即用心来体认，而不是用耳目等感觉器官去认识。然观之以心，还不能避免“我”之主体性，故须观之以理，即以物之理来体察万物。这事实上是更深层的心的直觉。黄畿云：“不以目而以心，此有我之心也；不以心而以理，此无我之心也。”观之以目，所观有限；观之以心，不免任我；观之以理，则是以物观物。观物亦叫反观：

“所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉？”^②

反观，以物观物，即保持主体自身的客观态度，用主体深层的直觉透人物中与物合一以观之，以此来保持认识的客观性和真理性，惟其如此，所以能“以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世”，“上识天时，下尽地理，中尽物情，通照人事”以达到无所不知的至人境界。邵雍认为，欲达此种境界，则须去情去蔽，进行道德修养。他说：

“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏则暗。”^③

① 《皇极经世·观物内篇》。

② 《皇极经世·观物内篇》。

③ 《皇极经世·观物外篇》。

“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣。”^①

性为物我之所共。而我性中有情，情为观物之蔽，故须去情之偏暗，复性之公明。因任以性，以达神明之知。

张载曾明确提出三种认识能力，一种是闻见之知，一种是穷理之知，一种是德性之知。后一种认识能力又叫“尽性”、“体物”。这是张子认识世界的主要方法。“尽性”，指依靠直觉体悟宇宙本体的能力。他把这种“尽性”的工夫具体化为“大其心”。他说：

“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人之心，止于见闻之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。”^②

闻见之知过于偏狭，故认识不能止于闻见；惟以心体天下之物，视物为我，与物合而为一，方能有超乎闻见的认识。体物须视身如物。他说：

“体物体身，道之本也。身而体道，其为人也大矣。道能物身故大；不能物身而累于身，则藐乎其卑矣。”^③

视身如物，体物即体身，以身体道而不为身所累，如此方能体道。

他十分注重“穷神知化”，认为对神、化即万物精奥的把握是超乎感觉和思辨之上的。此一直觉过程是与论理道德修养紧密相关的。即在认知过程中，主体道德的完善是认知的前提条件。他说：

“穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔。”^④

① 《皇极经世·观物外篇》。

② 《正蒙·大心》。

③ 《正蒙·大心》。

④ 《正蒙·神化》。

“穷神知化”的直接目的是无我而与天合一，即人道与天道的统一。对于广大宇宙之本体的“穷神知化”的体认是超验的，不是逻辑过程所能把握的，靠的是“德盛而自致”。又说：

“穷神知化，乃养盛自致，非思勉之能强。故崇德而外，君子未或致知也。”^①

“穷神知化”非逻辑思辩所能胜任，只有“崇德”，德盛必自致。只有当主体道德境界达到一定程度时，才能对宇宙全体之妙用体认。可见，这种直觉基于道德修养。张载又言“存神”。他说：

“神不可致思，存焉可也。”^②

对于“神”不可用思虑，唯当用直觉。对物之直觉，谓之体物；对神之直觉，则谓之存神。存即存之于心。存于心而“穷”之，谓之“穷神”。张载这一思想对后世影响颇大。是儒家后学讲直觉较为典型的代表。

程颢发挥孟子的思想，主张反求于内。其《语录》云：

“尝喻以心知天，犹居京师往长安，但知出西门，便可到长安，此犹是言作两处。若要诚实，只在京师，便是到长安。更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。”

此为发挥孟子“尽心、知性、知天”而来的反省内求的思维方式。心即天，京师即长安，言以心知天，则是把心天、京师长安分成两段。故只须反求于心，作内省的功夫，而不必外求。如此方能知性、知天。又云：

“言体天地之化，已剩一体字。只此便是天地之化，不可对此个别有天地。”^③

① 《正蒙·神化》。

② 《正蒙·神化》。

③ 《河南程氏遗书》卷二上。

天地变化之奥已囊括在此“体”字之中，惟当于此心认取，不可别求之于外。如此便有广大的直觉，他说：

“人心要常活，则周流无穷，而不滞于一隅。”^①

有了这种“周流无穷而不滞于一隅”的主体境界，就能体认宇宙之本体。他认为，他的关于天理的思想，就是这种直觉的产物。他说：

“吾学虽有所授受，天理二字，却是自家体贴出来。”^②
所谓体贴，亦即由反省内求知之，亦即由心之直觉。

程颐讲格物穷理，其中亦有直觉的体会，他主张思辩与直觉并用。先分别穷究个别事物之理，到最后恍然有悟于万物共通之理。他说：

“凡一物上有一理，须是穷致其理。……须是今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”

“自一身之中，至万物之理，但理会得多，自然有觉悟处。”^③

只格一物，不可能弄懂全部道理。只能一件一件地积累，最后才恍然觉悟万物的道理。从格物的时候开始，有直觉的体验，到最后达到直觉的颖悟。因为万物一理，乃穷得一部分物，便能推知万物之理。又说：

“今人欲致知，须要格物。物不必谓事物然后谓之物也，自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。”

“人要明理，若止一物上明之，亦未济事。须是集众理，

① 《河南程氏遗书》卷二上。

② 转引自谢良左《上蔡语录》。

③ 《语录》。

然后脱然自有悟处。”^①

所谓贯通，乃是一种觉悟。有觉、有悟都是指一种深邃的直觉。他认为无思无虑而得，并非不思不虑而能有得，乃是深思之极而得。他说：

“思虑有得，中心悦豫，沛然有裕者，实得也。”^②

中心悦豫之得，可以说是一种自然的直觉的获得。

要达到此种境界，也必须要经过道德修养。他说：

“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”^③

“致知在所养，养知莫过于寡欲二字。”^④

也就是说要“入道”、“致知”，主体必须做到“敬”“养”“寡欲”。这是到达直觉悟解的道德修养前提。

程颐在讲直觉的同时，亦颇注重对外物的观察，这种由部分至全体的直觉方法与一般的直觉，即由心直接体认、契合宇宙全体颇相异趣。

朱熹主张即物穷理。认为“欲致吾之知，在即物而穷其理”。“即物穷理”是：

“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”^⑤

“豁然贯通”是顿悟的同义语。到达这种境界有四项用力之方：

“若其用力之方，则或者之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际。”^⑥

① 《语录》。

② 《语录》。

③ 《语录》。

④ 《外书》。

⑤ 《大学章句》。

⑥ 《大学或问》。

求一物之所当然与所以然之理，在于考事为，察念虑，求之文字，索之讲论。通过此四种功夫，由部分至了知全体。

“一日一件者，格物工夫次第也。”^①

“积习既多，自当脱然有贯通处，乃是零零碎碎凑合将来，不知不觉，自然醒悟。其始固须用力，及其得之也又却不假用力。此个事不可欲速，欲速则不达，须是慢慢做将去。”^②
一日格一件，一件一件地明理，这种经验积累到一定程度，必然发生突变，形成关于全体的觉悟。而在此之前，则须做老老实实的积累工作，否则欲速则不达。

张载讲体道，但对体字未加诠释。朱熹曾予以确切的解释。《朱子语类》云：

“问物有未体则心为有外，体之义如何？曰：此是置心在物中，究见其理，如格物致知之义，与体用之体不同。”
“体”即“置心在物中”。朱熹这格物致知，即是置心于物中穷究其理。由此可见直觉在其哲学方法中所具的重要地位。

朱熹在谈对理的认识和把握时，不能不把它纳入主观世界中来，把它主观化。这就是所谓尽心穷理。这种穷理过程包含着“操存涵养”的工夫。他说：

“欲应事先须穷理，而欲穷理又须养得心地本原虚静明澈，方能察见几微，剖析烦乱，而无所差错。”^③

致知穷理需要涵养，有涵养才能穷理。可见致知和道德修养有着密切联系。

朱熹和程颐一样，直觉与思辩并重，而直觉在其中占有重要地位。

① 《答黄商伯》。

② 《朱子语类》。

③ 《答彭子寿》。

程朱的直觉方法是面向事物的一派直觉，平时努力接触、体验事物；当这种累积达到一定程度，豁然贯通，获得灵感式的颖悟。

陆象山继承孟子的“尽心”“良知”等观点，和程颢的“心是理，理是心”^①的命题，并吸取佛教“明心”“顿悟”思想，宣传“理在心中”，提倡反省内求的易简功夫。当他问其弟子仲诚“思得《孟子》如何？”仲诚答：“如镜中观花”，而深得其嘉奖。《语录》载他和弟子伯敏的一段对话：

“伯敏云：无个下手处。先生云：格物是下手处。伯敏云：如何样格物？先生云：研究物理。伯敏云：天下万物，不胜其繁，如何尽研究得？先生云：万物皆备于我，只要明理。”心即理，“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙”。天下万物之理都具备在吾心之中，只要启发吾心，则众理皆明。故求万物之理，只须求此心即足。陆象山在评论孟子的“尽心”之论时，指出：

“只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”

这一论述认为，“内省”是人际交往的最终的真正基础。同时也是《中庸》所谓“赞天地之化育”的根本。这是有别于道家的直觉，佛教的顿悟的特色之所在。陆九渊认为，人心常有所蔽，故孟子提倡反身而诚。他说：

“诚能反而思之，则是非取舍，盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。”^②

象山最重思，“反而思之”是象山方法的核心。他说：

“此心之灵，苟无壅蔽昧没，则痛痒无不知者。……何

^① 《二程集》。

^② 《思则得之》。

往而不可以致吾反求之功？”^①

此心即谓充塞仁义礼智之本心，其灵明于痛痒全知。如果去掉“壅蔽昧没”，反而思之，则可“致吾反求之功”。此种方法，纯然是一种直觉。这种直觉是向内，反求于心，即通过内省来体认宇宙本体的方法。它完全拒斥理性。如说：

“此理塞宇宙，古先圣贤，常在目前，盖他不曾用私智。

‘不识不知，顺帝之则’此理岂容识知哉？‘吾有知乎哉？’此理岂容有知哉？”^②

这完全是一种纯直观的顿悟。在陆氏那里，本心是一个具有根源性的伦理精神实体，它不仅是认识客体，同时也是认识的主体。认识了它，也就认识了全体。“一是即皆是，一明即皆明。”他说：

“石称丈量，径而寡失，铢铢而称，至石必谬，寸寸而度，致丈必差。”^③

他的“本心”不是逐一扩充而形成和被体认的，只能是整体地形成和被体认的。要么什么都不能体会，要么一下子大彻大悟，全部理解，这是一种“内无所累，外无所累，自然自在”的直觉境界。

王阳明认为朱子“析心与理为二”^④ 不能达到主客观的统一。他认为心外无理，心外无物，认识是本心良知的唤起。他主张“求理于吾心，”认为“外吾心而求物理，无物理矣。”^⑤ 象山只讲心，阳明更提出良知以“复那本体”。良知与致良知是本体与功夫的关系，功夫是使知行合一。以为致知即致吾心之良知。他说：

“夫学问思辨笃行之功，虽其固勉至于人一己百，而扩

① 《与郑溥之》。

② 《与张辅之》。

③ 《象山全集》卷十。

④ 《传习录》。

⑤ 《答顾东桥书》。

充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已；良知之外，岂复有加于毫末乎？”^①

学问思辩笃行之功，只在“良知”二字。他解格物为正念。他说：

“物者事也。凡意之所发，必有其事，意所在之事，谓之物。格者正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”^②

他的“物”，是“意之所在”，即意中物。故“格物”只是正其所念。这样就将致知格物说成是内心的事。其实，阳明也曾按照程朱之格物法，格过竹子，结果不但没有格得有关竹子的道理，反而落下一场大病。遂终于认为“天下之物本无可格者”，乃由外而转向内，其格物之功，“只在身心上做”。

这种反省内求的方法论，认为对具体事物是不必去体认，事实上，这种反求于内的方法也是无法认识具体事物的。只要发明此心，便可获得一种大彻大悟。

三、“通天人，合内外”

明清之际哲学启蒙大师王船山，站在新的时代高度，在认识论的理论深度上，坚持了唯物主义的反映论原则，又强调主体的能动性。通过“诚明”，“能所”“格物致知”等范畴，批判总结了古代易文化在直觉思维方面的认识成果，标志着传统直觉思维辩证发展的逻辑终结。

他通过“诚明”这一对范畴展开其认识论，实现了古代直觉思维方式的批判总结。他认为，诚与明的关系是：

“诚者，天之实理，明者，性之所能，性之良能出于天

^① 《答顾东桥书》。

^② 《大学问》。

之实理。”^①

诚决定明。这里所谓诚，船山认为是指“本有”、天道、天之理：

“诚，以言其实有称，非有一象可名之为诚。”^②

诚，不是任何具体事物或现象，而是客观实在，即“本有者，诚也”。^③因而这个本有具有绝对性。他又说：

“太虚，一实也，故诚者，天道也。”^④“诚者，天之实理。”^⑤

对具体的事物、现象而言，他认为可以用“格物”“致知”的方法去认识；而作为抽象的认识本体的“本有”（“诚”）他认为必须以“诚之”作为认识的手段：

“用之，皆其体也，故曰诚之者，人之道也。”^⑥

而这个“诚之”必须以“存神”即“明”为条件。他这样界定“明”：“森然在心曰明。”^⑦具体到把握客体之“诚”，则是“明善乃以立诚”^⑧明善的具体要求是“行德”、“显仁”，通过“静而戒惧于不睹不闻”这样不断的道德完善过程，便会达到“诚的境界。即所谓“诚者，成身也”^⑨

这时，“此理森然在吾心”。这种境界又涉及到他对“诚”的另一规定：

“通天人曰诚。”^⑩

① 《张子正蒙注·乾称下篇》。

② 《张子正蒙注·天道篇》。

③ 《尚书引义·康诰》。

④ 《思问录·内篇》。

⑤ 《张子正蒙注·乾称下篇》。

⑥ 《思问录·内篇》。

⑦ 《尚书引义》。

⑧ 《张子正蒙注·中正篇》。

⑨ 《张子正蒙注》。

⑩ 《思问录·内篇》。

“诚者，合内外，包五德。……诚则能化，化理而诚天。”^①

通天人，合内外，包五德，天与人，主体与客体融合为一，主体直接体认天理。

可以看出，他以天道之“诚”，通过“诚之”的认识过程，达到天人合一之“诚”，实现了主体对客体的直接体认。

在认识路线上，将直觉思维从唯心主义的泥沼中拯救出来，坚持了唯物主义的认识路线。王夫之在这方面的功绩在于，利用张载等先行者思想中的合理内核，批判地继承了佛教、道教主观唯心主义直觉思维，扬弃了宋明理学和心学的直觉思维，实现了传统思维方式的自我批判和否定，在理论上达到了时代允许的高度。在此基础上，颜元和戴震分别开拓出唯物主义经验论和唯物主义唯理论的思维新路向，则标志着中国传统直觉思维向着近代思维的转变。中华易文化直觉思维又进入了新一轮的否定之否定过程。

儒学直觉思维的特点在于哲学观点与伦理道德紧密相联，认知过程与伦理修养过程相统一。这种相关和统一必然导致直觉的产生。

直到今天，现代新儒学仍然十分推崇直觉。它继承了中国先儒们重了悟而不重逻辑论证的传统。同时也受到西方二十世纪以来非理性主义思潮的影响。从而把哲学看作是一种体悟心性本体，培养圣贤人格的学问。因而要求思维向内用力。在他们看来，只有直觉玄思才是达到其形上本体，实现天道与人性合一的唯一途径。^②说明这一思维方式作为一种传统，仍然在制约着现代一部分人思考问题的方式。

^① 《思问录·内篇》。

^② 参见方克立《“援西学入儒”的现代新儒学》，《文史知识〈儒学与传统文化专号〉》第54页。

总之，直觉思维是以《易经》为本源，儒道释三家分途发展，共同锻造的民族思维方式。儒学的体仁性为认知人伦之道的途径，道家以体道性为认知自然之道途径，佛教以体佛性为认知涅槃之道的途径。可以说，体道是以道的整体性为前提的带有神秘性、含混性、跳跃性和灵感性等特色的思维方式。

有人认为，亚非拉美诸民族属于原始思维，即前逻辑思维。这种思维具有神秘性，其神秘性即来源于直觉。中国哲学称直觉为“体认”。以《易》为根基的贯穿《易》精神的各文化派别都有自己追求的人生境界。这种境界依靠的是只可意会，不可言传的心理体验。无法用语言替代或传递授受。故最终归于神秘性。其次，直觉是主体直接深入客体，即“置心物中”，泯灭主客界限的契合与妙悟。实际上是经验信息积累，在某种条件的引发下，突然沟通升华而产生的突发性意识。这种意识是全新的，前所未有的。刹那间，主体顿觉豁然开朗，对客体的认识融会贯通。第三，中国古代思想家们对宇宙本质的认识缺乏足够系统的逻辑论证，是主体修养与经验积累到一定程度时突然从头脑中迸出的灵感，因而具有跳跃性。

直觉思维是中华民族的思维习惯。中国人向来将人视为与天地相并列的三才之一，把“赞天地之化育”作为自己的使命。在原始的赞天地之化育”的天然乐生倾向中，包含了对自然界，对参与天地化育万物活动的审美态度，而这种审美感受的获得方式主要是直觉；“赞天地之化育”的天然乐生倾向，追求的是一种人与自然、社会融契无碍的境界。这种排除了一切矛盾的无差别境界，只能靠直觉来把握；赞天地之化育是直觉的旨归。因为“农民所要对付的，例如田地和庄稼，一切都是他们直接领悟的。他们纯朴而天真，珍贵他们如此直接领悟的东西。这就难怪他们的哲学家也一样，以对于事物的直接领悟作为他们哲学的出发点

了。”(冯友兰语)^①

对于这种顿悟和直觉,有人认为纯粹是僧侣主义,主观唯心主义,对它声罪言讨;有人则认为是合乎科学的,是有思想价值的。我们认为,这两种看法都有偏颇之处,首先,从科学方面而言,顿悟直觉在科学研究中具有重要意义。没有悟,就没有创造性思维;没有悟,就没有假设。它曾经使中国科学没有经过清晰的逻辑分析而作出了西方同样的发现,也曾经创造了灿烂的中华古文明,如造纸,指南针,火药,活字印刷等四大发明。这些发现和发明不仅使中国科技曾经走在世界前列,而且至今令西方科学家惊奇不已。但是,它也同样造成了中国科技、中国社会在近代的落伍。因为,直觉和逻辑是科学进步的两翼。直觉是创造性思维的基础之一,逻辑分析是论证直觉前提和结论的工具和手段,没有直觉,就没有创造,没有飞跃;而没有逻辑分析和整理,也就缺乏理论体系的完备和缜密。缺乏必要的逻辑整理环节,使之不可能发育成明晰严密的系统,而使科学的稳步发展缺乏理论基础。因此,完全依靠纯粹的直觉,不可能真正地推动科学的进步。其次,从哲学认识方面看,中国古代思想家朦胧地意识到逻辑思维方式的局限性,而转向直觉思维。这种思维方式使主体“上下与天地同流”,“周流无穷,而不滞于一隅”,在流动中对客体进行整体直觉地把握。能极大地激发思维主体的创造热情,蕴藏着极大的创造力。它能以一种直接、整体的方式领悟、体认宇宙的奥秘,达到浑然一体的境界。从而获得对客体全面的认识。达到此种境界,即所谓“朝彻”,“大清明”,“豁然贯通”。在此境界中,主体就是客体,知就是行。“天地与我并生,而万物与我为一”。“尽心、知性、知天”,经过长期的道德修养就能达到“天人合一”的境界,即其精神境界不断超升、净化而达到与天地相参

^① 参许苏民《中华民族文化心理素质简论》第50—51页。

的“乾父坤母，民胞物与”的大同境界。

因而在认识世界，改造世界的过程中，直觉有着逻辑分析方式不可取代的作用。现代认识论也肯定直觉思维的地位和作用。然而这种认识与主体道德修养有着紧密联系，又不是经过一个清晰的辩证逻辑过程，因而有时又不免带有模糊、臆想的成分。中国古代在推测宇宙及其奥秘时，很大程度上依靠直觉。这种直觉法是在科学技术不甚发达，逻辑分析工具又不足以解决人们探求宇宙人生奥秘的好奇心的背景下形成并发达起来的。因此这种思维方式也有其致命的缺陷。鸦片战争前去世的一位很博学的学者俞正（1775—1840），在看了西方的《人体解剖学》之后，极端认真地做出了中国人的内脏器官与西方人不同的结论。因为他直觉到人的心脏在胸腔的右边，肝脏在左边，而这本书却明明白白地写着心脏在胸腔的左边，肝脏在右边。“他进而下结论说既然他们的内部器官不同，那么他们的宗教也肯定不同。”这种建立在直觉基础上的猜想，中国人却坚定不移地把它作为人体的确实知识，而不愿亲自动手去摸一摸，心脏到底是在左边还是在右边。这种纯思的偏向所得出的结论，其或然性是显而易见的。

第三，从审美价值方面而言，中国古代讲灵感，强调的是一种宁静，恬适状态下的妙悟，顿悟。中国文学追求心悟，追求的是一种“采菊东篱下，悠然见南山”这样一种自然而然，悠然神往的忘我之境。这从中国的文学作品中可以略窥其一斑。而与西方对灵感迷狂式的追求略异其趣。中国传统思想家往往集哲学家、文学家于一身。他们对世界的认知过程同时也是一种审美体验过程。儒家认为一个人悟得“诚”的境界，他的心灵会产生一种超然域外，乐以忘忧的超越感，获得无限的快乐和幸福。孔子的“乐以忘忧”。孟子的“反身而诚，乐莫大焉”。宋明理学家“一天人”“合内外”，对“颜子之乐”津津乐道，体现了直觉灵感在审美体验中的重要作用。道家也是如此。如庄子认为“且有真人而

后有真知。”^①“真知”是对宇宙人生真谛的完全觉解，是一种认知境界，亦是一种审美境界。一个人有了“真知”，才能体验到宇宙之美，在心理上获得一种无限的快感。“夫得是，至美至乐也。”^②因而，在他们那里，是“至善”，“至真”“至美”的统一。但是，灵感的迸发、顿悟的产生与经验积累、逻辑分析是互为前提、相互促进的。认识事物既离不开直觉与经验观察，也离不开逻辑分析。因此，直觉思维应该得到逻辑思维的补充。中国形式逻辑曾在先秦时期墨家那里有较系统的理论，可惜不幸半道中绝。直至近代由严复开始引进西方形式逻辑，才开始突破这种局面。今天，创生出一种直觉与逻辑互补协调的思维方式，我们就必须吸取西方逻辑实证分析方法，以补救我们过分沉缅于直觉思维的不足，从而提高中华民族的思维能力。

① 《庄子·田子方》。

② 《庄子·田子方》。

第六章 革故鼎新——中华民族传统思维方式的继承和创新

以上我们追溯了中华民族思维方式的源头，探讨了传统思维方式的各具体形式：整体思维、形象思维、直觉思维、循环思维等等。那么，中国传统思维方式的各具体形式之间究竟具有什么样的关系而使它们成为一个整体？从横向上来说，它对中国社会有着全方位影响，从纵向来看，它在中国思想文化史上具有核心地位，起着重要作用。它在近代化的曲折过程中沉浮的历史命运表明了理性觉醒的蜿蜒轨迹；现代化过程中涌现的系统网络思维则向我们展示了它发展的辉煌前景，而我们最为关切的是，究竟应该建构一种什么样式的思维结构，才能适应、促进正在进行的伟大的社会主义现代化建设呢？这就涉及到对传统思维方式的价值评判、继承、创新和优化等一系列问题。

第一节 中国传统思维方式的價值評估

一、中国传统思维方式的互补与关联

所谓中国传统思维方式，概括地说，就是中华民族垂数千年以来在长期认识和改造自己的生存环境的文化活动中不断积淀和凝固化的具有相对稳定性的思维原则，是渗透于民族心理深处深层的观念地把握客体的思维结构，是由《周易》所奠定的在民族思维活动中长久起作用的定型化的思维习惯。这样一种思维方式决定着人们观察、处理问题的方式和方法，决定着人们的社会实

践和一切文化活动。它既包括主客体对象性的认识，也包括本体论的存在认识和评价认识；既包括自觉的理性认识，也包括不自觉的非理性认识。

如前所述，中国传统思维方式是植根于古代东方这块沃土上的一种经验的非逻辑型的思维方式。它主要地是由整体思维、循环思维、形象思维、直觉思维等具体思维方式相辅而成的多元复合体。作为一种认知体系，它比较集中地反映了中华民族从不同角度和层次对认知对象，客观物质世界的存在本质及对象和认知主体的关系的思考；对认知对象的存在方式的思考；对对象的形象与内容、本质的思考以及如何把握对象的本质的致思倾向的思考。

中国传统思维方式具有丰富的朴素辩证法思想。一方面，各个具体的思维方式都贯穿了不同程度的辩证法；另一方面，各个具体的思维方式之间，也体现了辩证法关于自然、社会与人的思维的普遍联系的客观辩证法。天人合一的整体思维，是中国传统思维方式的主体和核心，其思维的目的是穷究“天人之际”。而奉常处变的循环思维，则是中国传统思维方式的一个重要辅翼，其思维目的是通“古今之变”。中国的先哲正是把究天人之际和通古今之变当作为学为道和致知的最高目的。可见这两种思维方式是相互依存、相互补充，不可或缺的。至于寓理于事的形象思维和内省顿悟的直觉思维，则是整体思维的两种重要手段，前者用于“察道”，后者用于“体道”。两者都是整体思维方式的重要补充。

构成中国传统思维方式的各种具体思维方式，由于思维编向的不同而各具特色，其区别是显而易见的。但同时，我们更应看到它们之间的必然联系，因为正是这种联系，才得以形成中国传统思维方式这个与中华物质文明和精神文明同步的有机体。因此，我们还有必要对这种必然性作进一步解剖。

首先，我们在前面分章从中国传统思维方式的各个侧面即各

具体思维方式的特殊矛盾进行分析论证，是为了论述的方便，从逻辑上进行的分析性概括。而事实上，它们的客观现实基础和本体只有一个，换句话说，它们都是在世界东方这块特殊的沃壤上生长起来的思维大树上的不同颜色的花。它们是在同样的日光、空气、水和养分的照耀下、灌溉下生长起来的。所以，这些具体思维形式之间相互依赖、互为前提，紧密关联。我们甚至可以在一定深刻的内在条件下，能够从其中的任何一方面推导出其它的侧面来。

比如，从整体思维，循环思维，直觉思维来看，一方面，整体思维可以诱发循环思维。中国古代素把天、地、人看作一种和谐一致的整体、系统。儒家的立天、立地、立人之道是一种系统论，道家的“道生一、一生二、二生三、三生万物”是一种系统论，整个中国哲学把“究天人之际”作为为学的根本。可见整体观、系统观是中国哲学思想文化的思维特征之一。这种系统本身是至高无上，大于一切的。但这是一种封闭的、要求内在秩序的系统，组成这个系统的诸要素是相互牵制，相互影响的。皇帝主宰着百姓，但他得听命于天，而天又得听听百姓的意见。所谓“天视自我民视”，“天听自我民听”即此。同时，在“人”这个小系统内部，人们的行为和思想观念都有自己位置，君臣父子都有特定的规矩和范围。这就构成一种循环，从而形成一种循环的系统思维模式。另一方面，整体思维又与直觉方法相关，直觉思维与循环变易思维又是一个统一的整体。直觉观、直觉思维方式这种因直接导致了循环变易观及其思维方式之果；循环思维方式又是直觉对象天赋的一种内在本质。

从直觉思维和形象思维来看，直觉思维是形象思维的潜在状态，形象思维是直觉思维的显状或外在延伸。直觉需要借助于形象，而形象思维在某种意义上就是直觉思维，或者可以激发直觉思维。

从形象思维，整体思维和循环思维来看，整体平衡观，循环变易观及其内在规范的思维方式在某种意义上都是形象思维的结果。中国人对世界的认知过程及其结果都是以“象”为手段，进行比喻，内省、直观、类比外推，如由己及人，“己所不欲，勿施于人”“推恕而行，则求仁莫近焉”等都是形象思维的表现形式。

四种思维方式相互关联、制约和补充，结合成最具中国特色的完整的传统思维系统。它包孕着现代思维的各种胚胎和萌芽，是走向科学的理论思维和形象思维与理论思维辩证结合的现代思维的重要基石。

其次，正如本书第一章所述，中国文化特殊的社会历史地理背景，形成了源远流长、蔚为壮观的《易》文化传统。而我们讨论的中国人的思维方式这一切又都内在包含在作为思维方式的源头——《周易》之中。于此第一章第二节已有讨论，这里不再赘述。与此相联系，它与中国文化生存发展的特定文化地理氛围相互作用，使它所奠定的这种文化基因得以在适当的社会历史舞台上发酵成蔚为大观，良莠并存而具有强大凝聚力、同化力的中华民族的《易》文化传统。因此，由孔子晚而喜《易》以至“韦编三绝”始，儒、道、释从各自特定的立场有选择地吸收，改造了这一思维方式的原型的不同方面，共同汇聚成中国思维方式发展的历史长河，形成了我们历史中政治、经济及文化的特有风貌。

正是这种相互杂糅，良莠并存的思维方式，给我们民族以二重的影响，也增加了我们清理、改造传统思维方式的艰巨性。

二、中国传统思维方式的二重性^①

象一切事物一样，中国传统思维方式也具有二重性。

^① 参《论中国传统思维方式的二重性及变革的艰巨性》，《哲学研究》1989年第9期。

中国传统思维方式具有与西方迥异的路径和倾向。李约瑟曾经指出：当希腊人和印度人发展机械原子论的时候，中国人则发展了有机宇宙哲学；当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候，中国人则一直倾向于发展辩证逻辑。^①由于这种差异，中国逻辑思维、哲学思维与西方相应的思维方式的二重性亦具有鲜明不同的内容。

从逻辑思维的二重性来看。中国逻辑思维具有形式逻辑和辩证逻辑两大系统。而自汉代以后，以《墨经》为代表的形式逻辑传统几近中绝，而以《易传》、《荀子》为代表的辩证逻辑系统则得到长足的发展。重视辩证逻辑是中国传统思维方式的优点，而忽视形式逻辑则给它带来严重的弊病和局限。

中国传统思想文化中概念与推理具有鲜明的辩证特点。概念是逻辑思维的细胞。中国传统思想的概念具有以下三个特点。（1）灵活性。如庄子的“卮言”，荀子的“约定俗成谓之实名”，张载的“约裁其化而指别之，则名体各殊，故谓之变”。都指出了这一点。（2）歧义性。一个概念、范畴具有多种规定性。如“气”，“道”，“仁”等都具有多方面的含义，而且往往同时出现在同一个文本中。（3）整体性。一个概念范畴往往要从不同的侧面加以揭示。构成了一个完整的内在规定性。如《墨经》中对“知”的界定，就从三个方面加以解说：“知，材也”，“知，接也”，“知，谋也”，从认识能力，认识活动，认识效能诸方面加以整合。正是这个特点，导致了概念的模糊性和含混性，无法实现精确化。

逻辑推理亦不同于西方的命题型推理，而是从一套系统推导出另一套系统的系统型推理。它有独具特色的动态观念、有机观念和对立统一观念等辩证法特色。这些特色在古代的哲学家和科学家那里都得到体现。如《黄帝内经》以辩证逻辑作为方法论，运

^① 见李约瑟《中国科学技术史》第三卷，第337页。

用于医学理论，取得了显著的成就；沈括以辩证逻辑作为方法论指导，运用于科学实践，在数学、天文学、地理学、物理学、化学等方面都作出了创造性的贡献。但同时，由于这种系统推理缺乏明确的规范和程序，忽视了系统层次、特点、要素的差异，只依靠牵强附会的类比，而缺乏实证。如程颐所谓人道 天道只是一个道，而人道的内容为仁义礼智，它又如何是天道的内容呢？没有作详尽的逻辑推理论证。好在他的理论后继者大理学家朱熹对此作了弥补。他认为天道元、亨、利、贞，与人道仁、义、礼、智相配。仁即生，元；义即长，亨；礼即遂，利；智即成，贞。人道的仁义礼智和天道的元亨利贞、生长遂成同一，于是天道即人道，这种以牵强附会代替论证，从天道中推导出人道规范，从人道推导出天道的奥妙，正是这种理论思维方式缺陷的一种表现。这是第一点。其次，缺乏形式逻辑系统也是传统逻辑思维方式的重要缺陷。疏朗、松散、简单的社会结构，勿需精确的还原分析。因此当西方资本主义在实验室里进行精确的科学实验和形式逻辑推理，建立自己公理形式系统的时候，宋明理学家们却端坐在象牙之塔里进行着格物与格心的争论。实验缺乏同时代西方那样的社会经济土壤，缺乏科学理论——实验——技术循环运动的中间环节，科学理论和技术也就必然衰败。这样，尽管产生了辉煌的四大发明，尽管取得了大量的天文观测数据，摘取了技术领域的世界桂冠，但始终没有建立和形成假说体系，中国的数学如《九章算术》、《周髀算经》曾经最早发明了田丈技术、勾股定理等数学工具，但始终没有转化成公理化的逻辑系统。内在的原因就是这种非形式化的、不重逻辑理论论证的理论能充分满足当时的社会需要，而且逻辑思维本身缺乏向形式逻辑系统转换的内在机制。

逻辑思维如此，哲学思维也是如此。

从哲学思维的二重性来看。中国传统哲学思维深深地打上了辩证法的印记。总的来说，它具有整体直观性和模糊含混性，变

易和谐性与封闭保守性并存的特点。

整体直观性和模糊含混性。中国哲学注重整体直观。把整个世界，天地人都看作一个整体，一个总系统，把人类社会也看成一个整体系统。在中国传统哲学中，阴阳和五行原是两个相互独立的整体。西汉初，董仲舒将它统一成一个整体。他说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”^①在天人关系上，中国哲学有天人相合和天人相分两种观点，但天人合一始终是主流，相分的最终归宿也还是合一。王夫之说，“天之日”与“人之天”，虽然“离形异质”，“不可强合”，从实体到内在本质都不一样，但却可以“相继”、“相合”为一个统一整体；“天之日”可以转化为“人之天”，人还可以“造命”，“相天”，“胜天”，即可以人化，认识它，改造它，超越它。基于此种整体观，中国哲学倾向于从宏观的角度，用内省直观的方法去把握客体，认识自然、社会和人生，追求崇高的人生理想境界。儒家主张“内省”，慎独。孔子有“吾日三省乎吾身”，孟子有“尽心”以知性、知天，荀子有“虚壹而静”以“解蔽”，这条主观内倾的认识路线，把道德修养和认识活动视作一事，看作是追求至善至美人格境界的手段；道家主张“玄鉴”、体道。老子的“不出户”、“不窥牖”，庄子的“坐忘”“心斋”，玄学家的“得意忘象”，“得意忘言”，把它看作是追求一种洒脱自大无为境界的手段；佛家的直指人心，机锋棒喝，顿悟成佛，把它看作是追求涅槃境界的手段。都是这种整体直观性的突出表现。这种世界观和认识论，具有极其丰富的辩证法因素，在现在仍然具有极重要的伦理认识和审美意义，闪烁着夺目的智慧光芒。

但同时，整体直观又带来了模糊性和含混性，妨碍了思维向精确化、理性化的转换。

^① 《春秋繁露·五行相生》。

中国哲学认识论有一种主客不分的倾向。表现之一是整体直观妨碍了思维的精确化。主体对客体的把握往往满足于对世界作整体的观察,对尚不清晰的世界图景,主体则往往用感性经验,用内涵含混,具有极大包容量的命题来加以填补,作为解答自然、社会、人类思维等一切问题的方程式,如“一阴一阳之谓道”,但正如阿玛地所说:“能够回答一切的方程是什么也回答不了的。”它实际上并不能揭示世界的奥秘和本质。面对现实世界的复杂联系,有时甚至不惜用幻想、臆测加以把握。战国时屈原在《天问》中饱蘸诗人的激情一口气提出了一百七十多个问题,但问题本身只是一种整体直观,且缺乏具体分析和明晰的见解。

表现之二是直接以主体代替客体,将客体主体化,妨碍了思维的还原分析。在中国哲学中,有一种引人注目的倾向,就是认为客体就是主体,把认识客体转换成认识主体。《中庸》的“不诚无物”,孟子的“万物皆备于我”,程朱的“心即理”、“性即理”,陆王的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”、“心外无物”。就是直接把主体对自身的直觉情感,心理体验赋予外在的客观对象。这是用对主体自身的认识代替对客体对象性的认识。使之缺乏一种向外拓展的面向客观世界的品格,妨碍了还原分析性思维的产生和发展。

表现之三是整体直观代替了思维的理性比。这就是通过对世界整体的直观领悟,而不是通过概念分析和语言表达把握对象和认识真理。简言之,重意会而不重言传。如《中庸》“诚”的功夫,孟子“尽心”的功夫,朱熹求“豁然贯通”的功夫,陆象山、王阳明“发明本心”、“致良知”的工夫,老子“涤除玄鉴”的功夫,庄子“心斋”、“坐忘”的功夫,王弼“得意忘象忘言”的功夫,禅宗“直指人心”的顿悟功夫和“扬眉瞬目”“手足运奔”的棒喝功夫,都带有这种非理性化的色彩。

变易和谐性和封闭保守性。中国哲学认为世界是运动变化的,

运动变化的原因在于事物内部既相互对立又相互统一这样一种趋势，即事物内部的矛盾性。《易传》有“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”，“乾坤变化而易立于其中”等，都是认为世界是一个动态的整体。阴阳、柔刚，乾坤的互动，导致它们的发展分化，这种相反相成的对立运动不断进行，也就促使事物不断变化。而这种对偶互动的前提和表征则是和谐。理学家张载有“有物必有仇，仇必和而解”^①的论题，认为事物内部必定存在着矛盾的对立，而对立的结果是趋向和解。这是和天人合一的有机自然观一脉相承的。道家的老子亦用“道”来表示这一主张。他亦认为事物内部存在着阴阳、强弱、刚柔等的对立，这种对立导致矛盾双方各向着其相反的方向运动，所谓“反者道之动”。万物的变化通过道的反与复表现出来，所谓“万物并作，吾以观其复”。不仅如此，矛盾双方还是互为条件，相互依赖的，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和”。可见，矛盾是一种既相对立，又相联系、依赖的动态和谐结构。这种变易和谐的观念深入到中国文化的深层和中国人的心灵深处，发挥着广泛而深刻的影响。它和先验论、唯心论相比，和机械论、形而上学相比，具有理论上的唯物辩证的性质。不仅在历史上具有合理性，而且在思维方式科学化、世界化的今天，出现向这种古老辩证思维回归之时，无不闪烁出耀眼的光辉。诸如此类的对偶范畴有天人、名实、诚明、形神、理气、心物、道器、知行、经权、义利、理势等等。

但是，应当看到，这种变易和谐观的前提和结果是：封闭保守。表现为对圣人、权威的崇拜、厚古薄今的浓厚历史意识。从而严重地束缚了思维的个性化和创造性。具体说来，有四个方面：

笈注主义。这种思维认为凡是我们现在想讲的，要讲的，古

^① 《正蒙·太和》。

代的圣典在千百年前早已说过了。正如清末守旧派叶德辉所言：“《论语》一书，综百王之大法”。^①更有所谓“半部《论语》治天下”之说。西汉大儒就曾经以《春秋》作为决狱的准则。即便象王夫之这样大的思想启蒙大师也不得不借“六经”“开生面”。不仅经典如此，对经典中的每一命题，每一范畴，概念，都旁征博引，讲示“无一字无真义，无一字无来历”。匍匐在沾满灰尘的圣人典册之下，在经书中寻寻觅觅，企图找到一点能够阐释自己微言大义之所在，为在血管中奔涌的创造性寻找一点点突破的缺口。独立的思维个性异化成经典的附庸，卑微的“蛀书虫”。

崇古思想。中国哲学具有浓厚的崇古意识。翻开尘封的历史，扑面而来的是对现实的菲薄，对往古三代之治的向往。社会是在运动，是在变化，但这种运动变化是“三十年河东，四十年河西”，“皇帝轮流做，明天到我家”的循环变动，甚至是“九斤老太生了个八斤儿子七斤孙子”的历史倒退，是一代不如一代。既然如此，当然是越古越好。这种思想观念使思维的创造性找不到喷射口，只能将如潮奔涌的满腔激情束缚在一个封闭的循环圆圈之中。使中国社会始终在封建中世纪的圈子里以一定的频率振荡，徜徉在中世纪与近代社会的门槛旁，而始终难以跨越这艰难的一步。

大一统思想。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，首开大一统思想之先河。自此之后，文禁之风劲吹一千多年。在文化专制主义的高压之下，不仅唯上唯圣之风盛行，而且这种文化氛围所造就、薰染的是一批完全类似的模式化的文化人，符合封建传统政治的需要的合格产品（人才）。仅以科举取士为例。本来，“文无定法”，而科举考试则规定了千篇一律的固定格式，即八股格式。这就是破题、承题、起讲、入手、起股、中股、后股、束股。命题

^① 《翼教丛编》。

不超过经典，形式不逾越八股，这样不仅从内容上充满了一统的气氛，形式上也日益趋同化。否则，再好的答卷也不会被录用。这就禁锢了人们的思想，扼杀了思维的创造性。

折衷主义和调和论。变易和谐的另一面是把多、两归结为一，把复杂的东西简单化，把矛盾的东西加以折衷、调和。如《吕氏春秋·大乐》所言：“一也者制令，两也者从听”，“释两法一”“知一则明”。将矛盾的复杂性加以淡化调和。使思维活动缺乏怀疑、批判的理性精神，丧失了创造的活力。

由此可见，传统思维方式的优点和缺点、正面和负面，就是这样搅合纠缠在一起，难解难分。这种杂糅，使得它的优点就是它的缺点。它的缺点也就是它的优点。

就这样，中国特定的社会历史背景造就了以《易》文化奠定基础的具有中国特色的传统思维方式。而这种思维方式一旦形成，就具有相对的独立性和稳定性，对中国社会，中国科学技术，中国文化、中国人以全方位、深层次的熏染和默化。不仅构成中国文化的重要组成部分，而且在两千多年中融化于中国人的思想意识和行为规范里，积淀为一种普遍的民族心理。成为演化绚丽多姿而跌宕起伏的中国社会的酵母，成为复制生性聪颖又崇尚清淡的中国人的文化基因。或显性，或隐性，或隔代遗传、变异。这就是传统思维方式对中国人的融摄力，对中国社会的规范力。因此要深入剖析传统思维方式的二重性，还必须分析探讨传统思维方式对中国社会，科学技术文化，中国人影响的二重性。

三、中国传统思维方式的双重效应

传统思维方式是一种现实存在，每一个社会，每一个人从诞生时起，就面临着这种现实，这是不可能选择的。因而处于这个系统中的一切要素不可能不受其影响。换句话说，具有相对独立性的传统思维方式反过来对社会存在的影响是全方位的、二重的。

(1) 传统思维方式与中国封建社会的早熟、近代社会的落后

我们知道，我们民族思维方式最初在《周易》中蕴育。《周易》本身是一个充满巫术宗教气息的神学大璧。随着历史时空的移转，中国传统思维方式在特定的社会土壤和心理氛围中得到改造、逐步凝聚，演化发展。奴隶社会的短暂和发展得不充分，使中国封建社会得以拖着原始血缘宗法制的脐带较为完整地延续下来。建立在这种社会土壤之上的思维方式虽经清洗，但也仍然遗留着原始淳朴时代的固有特色。而这种思维方式一旦确立，就迅速使封建社会的制度得以定型化，且在心理上使人们易于接受。如中国哲学注重和谐，强调“统一”，在政治思想上则表现为“大一统”，这事实上成为中国封建社会专制主义的理论基础。我们不可忽视或否认这种大一统的思维倾向对封建社会形成发展的重要影响。不仅如此，它在维护封建社会专制主义的同时，又对中国封建社会的发展起了延缓的保守作用。中国传统哲学尤其是儒学，关注人际关系的协调，人和自然的协调，设法谋求把现存社会的矛盾对峙调和、减弱到最低程度，抑制矛盾的激化，抑制异质因素的萌芽和成长。这就造成中国封建社会虽然经历了跌宕起伏而始终局限于狭隘的圈子里循环振荡，难以超越自身所造成的历史藩篱而保持一种几乎是超稳定形态。中国封建社会始终只能在不死不活的中世纪牢笼中徘徊、徜徉；同时，新生的资本主义因素刚刚萌芽，就被严霜封固，几乎永远也难以发育成长。

就这样，中国传统思维方式的优点、正面曾经使中国农业社会繁荣昌盛，成为世界的中心，成为富庶的“黄金之国”，西方人梦想中的天堂；而它的缺陷、负面作为一种强大的历史惰性，在西方飞速运转的历史车轮声中，拖曳着中国封建社会这辆千疮百孔、伤痕累累的旧车，难以用固有的惯性在原有的轨道上加速运转，从而在近代历史的竞争中落伍。

(2) 传统思维方式与中国科学技术的特色、四大发明的勃兴

和近代的落伍

科学技术直接反映着人类的自然观。由于中国传统思维方式的不同,也使中国科学技术具有与西方迥异的面貌和风格。突出体现在医学和建筑方面。在医学方面,中医的理论基础是阴阳五行学说,它注重的是把人身看作一个有机整体,“天地大宇宙,人体小宇宙”。依据具体病症,辩证施治。中医的脏腑、经络、穴位等理论,并非解剖学上的实体,而是一种功能结构的有机整体。它主要依据生理结构内部功能之间的联系,通过调节与病灶相联系的其他结构部分,达到治病延年的目的。它与西医依据人体生理九大系统的结构来解释、医治病灶颇相异趣。简约地说,中国传统思维方式铸就的传统中医学是“头痛医脚”式的治本为主,治标为辅的诊疗理论,它反映的是有机的整体思维观念。而西方还原分析性思维方式塑造的西医学则是“头痛医头,脚痛医脚”的诊疗理论,它反映的是机械的思维观念。在建筑方面,传统思维方式也打上了深深的印记。建筑作为人化的自然,反映的是该民族文化价值观念与审美情趣。如秦始皇陵墓,汉武帝的上林苑,佛、道二教的山林寺观,明清的故宫、天坛、以至举世闻名的长城,大运河,都是大一统思想的物化,专制政体的产儿。建筑艺术风格与传统思维方式的偏向之紧密联系,由此可见一斑。

不仅如此,传统思维方式的特色还在一定程度上决定了中国传统科学技术的历史命运。在与西方中世纪同时代的中国封建社会,充分发育成熟了这种传统的思维方式。并且使之日臻完善,具体化为科学发展转换的一种重要机制。这种思维方式能充分满足科学发展的内在需求,这就导致中华民族创造了四大发明的奇迹,成为“天方夜谭”般的神话;但形式逻辑的不发达,始终未能演生出一套公理性形式化的逻辑体系,数学方法重“算”,重“术”,而没有提出超越具体经验的抽象系统,加上对几何的忽视等与生俱来的内在缺陷,从而使科学技术转换丧失了了循环变动的中间

环节和关键机制。与此同时，随着近代西方资本主义经济发展对精确思维和分析思维的需求，及科学理论——受控实验——应用技术的内在循环机制，启动并加速了科学技术发展的步伐，于是西方近代科学技术便一日千里地向前飞奔。而这时的四大发明已成昨日黄花，在西风中摇曳，中国近代科技终于被甩在了后面。

传统思维方式决定传统文化的特有风貌。因为，它是传统文化的主体设计者和承担者，是传统文化的最高凝聚和内核。中国社会的文化主体受思维方式的制约，并通过思维方式来创造传统文化，评价传统文化，改造传统文化。这种主体性格必然会投射到传统文化中去，并留下深刻的印记。

传统思维方式作为传统文化的母胎，作为影响、制约中国思想文化发展的重要因素，在一定程度上决定了中国传统文化的特殊风貌和历史命运。中国文化浓厚的历史意识与传统思维方式的崇拜意识，与缺乏怀疑、否定和批判的精神密切相关。如孔子的“述而不作”，孟子的“言必称三代”；道家的“真人”理想，庄子对无待的“至德之世”的追求，都是这种思维方式的体现。两汉以后，儒术得以独尊，《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》被抬到神圣不可侵犯的“经”的地位。使科学和理性精神受到禁锢。两汉经学中有不少科学因素，但终于走向谶纬迷信。魏晋玄学思潮中个性得到解放，但它又不得不把圣人放在老子之上。隋唐佛学本是“沙门不敬王者”的宗教，也不得不走向世俗化，不仅敬王，而且标榜孝道，最终还是没有能跳出“三界”。宋明理学把理性和信仰合而为一，始终没有摆脱信仰的羁绊。中国传统思维方式虽经几个大的阶段发展，但基本在固有的模式中损益轮转。人们只能在特定的框架、笼子里思维，不可能超迈古人，超迈传统，不可能有根本的改造和创新。寥若晨星的批判思想家被斥为异端，墨家的逻辑思维只不过昙花一现，便沉埋在历史前进的浪涛之下。传统思维方式的保守、落后，对圣人的崇拜。对权威的

信仰,对历史的依恋,严重地阻碍了科学精神和理性思维的发展,严重地阻碍着中国现代化的进程。

传统思维并不都是封闭、保守的,否则,就不可能有近代化,有新民主主义的文化,有现时代的中国文化。它造就了我们民族独特的思维特点,形成了我们民族源远流长的民族文化,具有重要的历史价值和理论意义。如整体思维和当代系统综合思维就具有某种契合,尽管它们的历史现实基础不同,但它在现代仍然具有潜在的活力。又如形象思维与当代符(记)号学具有渊源关系,它是我们理性思维的必要准备和理性思维过程中主体必备的基本素质,在我们今天的思维活动中仍然是不可或缺的重要方式。再如,直觉思维蕴藏着极大的原创力,它不仅是理论思维的有益和必不可少的补充,而且在现代社会中依然洋溢着强大的生命力,它是科学文化发展的内在机制和动力之一。又如循环思维,尽管其性质是保守的,封闭的,但倘若剖断其回环之路,它之中又不无运动变化发展的辩证因子。这些文化基因也是蕴存在传统思维方式之中的,是我们更新改造的基础。当然,我们也应该清醒地认识到,它毕竟是建立在前现代化的社会基础之上的。要实现传统文化的现代化,思维方式的现代化,必须实现社会生产方式、生活方式的现代化,吸收世界文化发展中一切优秀的思维成果和文化基因,彻底转换传统思维方式之“体”。只有经过这种功夫,传统思维方式中真正有价值的优秀因子才有可能得以发扬。

(3) 传统思维方式与中华民族性格

思维方式作为民族精神的核心,对民族心理和性格具有深刻的影响,是形成中华民族性格、标举中国特色的根本。把握客体上的中庸观。中国人偏向整体综合平衡,重视关系功能,尤其强调两极融合,和谐统一的中庸观。中国人不习惯于“非此即彼”的思维方法,不习惯于抽象的逻辑思维。而是十分崇尚“执其两端而用中”的不偏不倚的“中庸之道”。比如,反对走极端,要求适

可而止，恰如其分；当达到顶峰时，要善于及时急流勇退等等。但中庸的观念又带有模棱两可，骑墙居中的折衷主义色彩；安分守己，不求进取的保守心理；反对冒尖、奉行一种“人怕出名猪怕壮”、宁可在材与不材之间的处世哲学；容易满足于“比上不足，比下有余”的现状。

人生追求上的内倾性。中国人重视形象思维，喜欢譬喻、类比、富于幻想，长于抒情；强于直觉思维，弱于抽象形式逻辑推理。有较强的主体意识和浓厚的情感因素，主张内省、慎独。这些使中国人性格内向、含蓄，习惯于忍让、依赖和合作，追求内部世界与外部世界的协调与和谐，个人身心和整个环境的相适应。突出表现在中国人热衷于追求圣人的理想境界，达到“内圣外王”。其着重点是前者。所谓“内圣”，是道德理性的自觉和道德品格的完善；所谓“外王”，是道德人格的对外渗透和延伸。目的是追求一种内心的体验，情感的满足，道德的自觉和人格的升华。这一理想已经凝固在中国人的思维活动和心理因素中，尽管经历了历史上几次大的思想解放运动，这种深层结构仍然十分深刻地支配着中国人的人生旨趣。它对激发人们培养高尚的道德情操，不以物欲满足为尚，促使人类的不断进化，发挥了积极的影响；同时，它又钳制了中国人的创造精神，妨碍了面向自然的探索 and 改造。

心理情感上的封闭性。主要体现在中国人对圣人典册的敬畏。中国人具有强烈的崇拜圣贤，敬仰圣贤的倾向。容不得对圣人圣贤的丁点怀疑和否定，当它落后于社会发展潮流时，仍然坚持固守。为了维护圣人圣贤的权威，对于一切异质的新思想、新文化有着本能的拒斥心理，更反对文化的交流。惟恐打破所谓“夷夏之防。”而一旦圣思枯竭，便期待新的圣人降临。缅怀往古的圣人，而且越古越神圣、越完美，于是形成好古信古，非今贬今的积习。如孟子对于诸侯纷争现实的批判，对三代之治的向往，“五百年必

有王者兴”的历史循环论，以及企图改变现实的舍我其谁的主体精神，表面上是匡时救世开放的、积极的心态，而其本质则是闭锁的、消极的。

中国特殊的社会和历史现实环境，孕育和凝聚了中华民族的传统思维方式，而这种思维方式反过来又铸就 and 标举了中国特色。在思维习惯、价值取向、处世哲学、民族风尚、道德意识、审美意识、心理素质诸方面，都有着它特有风貌。限于篇幅，兹不一一赘述。

传统思维方式的优点和正面对中国人的影响，使中华民族以其独特的风貌，毫无愧色地自立于世界民族之林，以自强不息的姿态屹立在世界的东方；而它的缺陷，它的负面，却象一副金锁玉铐，桎梏着中国人的灵魂和手脚。

总之，中国传统思维方式，犹如一柄富丽堂皇，精巧雅致的双刃剑。它的正面，它的理论优点，曾经惠予中华民族以世界之冠的四大发明，曾经哺育出了一代代顶天立地的伟岸英豪，曾经造就了源远流长、绵延不绝的优秀《易》文化传统，曾经创造了文景之治、贞观盛世的辉煌历史，使中华民族以高昂的姿态展现在人们的面前。同时，它的负面，它的理论缺陷，也曾经使中国社会长期迟滞于中世纪令人窒息的殿堂，曾经使中国文化一度陷于僵化、衰微，曾经使科学技术在近代滑坡、落伍，也曾经使中国人的性格倾向调和、封闭、保守。不仅如此，它也使中国传统向近代的转换进程举步维艰：太平天国、洋务运动、戊戌维新、辛亥革命。一次次的尝试，又一次次的失败。而对一日千里向前奔涌的现实世界，古老的中华帝国，悠久的传统再也提供、滋生不了新的思维的头脑。历史的经验很值得我们深长思之。在历史的表象背后，中国传统的思维方式这只无形的巨手在支配人们的言行举止，在制约社会历史发展的进程。这就是旧的拽住新的，死的拖着活的。历史和时代在呼唤变革传统的思维方式，创造新型

的现代思维方式。

值得注意的是，中国传统思维的正面和负面，优点和缺点是纠缠，搅合在一起的，对中华民族的文化心理起着至深的影响作用，因而要想变革传统，转换思维方式，企图完全、彻底地抛弃或简单地否定传统思维方式是不可能的。而且，对待传统思维方式自身及其影响的二重性，我们也应以具体地、历史的、发展的眼光来看。只有坚持这一马克思主义的原则，我们才能真正科学地评价、看待这种二重性。如传统思维方式的整体模糊性特征，它是产生、附着于农业宗法社会简单的社会结构基础之上的，作为思维方式发展的一个层面，一个必不可少的历史发展环节，曾经发挥过重要的作用，理所当然地具有不可抹煞地位。尽管由于多方面的因素，它没有被分析性思维所取代，没有创造性地转化生成出近代的思维方式。然而，人类在经历了几个世纪的还原分析性思维之后，又出现了向传统整体模糊性思维的回归。而这种思维方式在中国保存得最为完整、发展得最为成熟。因此，曾经崇尚分析思维的西方科学、思想理论家们，当他们重新转向于关注系统，向模糊化方向发展时，他们惊奇地发现他们的科学理论与中国文化竟存在着某种惊人的协调，而将之视为瑰宝；再如，内省、顿悟、直觉思维，作为缺乏科学技术手段的古代社会，是必需的，也是充分的。也就是说，它亦具有历史存在的合理性。这一思维方式在西方近代被机械性分析思维所取代，经过长足发展之后，现代西方理论界又开始重新审视、关注这一思维传统，出现了整观客体对象的“现象学”，甚至出现了以柏格森代表的直觉主义哲学思维派别。他们的精神和中国的直觉思维亦存在某种程度、方面的共通之处。因而，我们在清理、转换传统思维方式时，也就面临着弥补分析思维之不足，弘扬传统思维的优点，同时吸收人类一切优秀思维成果而加以革命性现代改造的多重任务。

（4）传统思维方式在中国思想文化史上的地位

传统思维方式是中国思想文化的核心。我们知道，社会的进步停滞，历史的跌宕起伏，文化的起承转合，心理的封闭开放，从根本上说，它们既是中国传统思维方式凝炼、传承和发展的机制，同时又是这种思维方式所导致的必然结果。一方面孕育了源远流长的中国思维传统，同时又依存、受制于它所孕育的传统。它的文化基因的控制作用，表明它是中国传统文化的核心、根本。我们认为，中国传统文化作为一种社会意识形态系统，传统哲学构成它的最高层次。也就是说传统哲学是中国传统文化的核心；而在哲学中最根本的是认识论，即观察、认识、处理问题的方式方法，哲学认识论；而认识论，社会意识形式最根本的是思维方式，社会心理只是它低层次的反映。因而传统思维方式是中国哲学的核心。传统思维方式的这种核心地位，使它成为中国传统社会演化、发展的文化基因和最深层的控制中心。

同时应该看到，中国传统哲学和中国传统思维方式又不能混为一谈。从思想层面而言，哲学思想蕴含思维方式，但不是思维方式本身，思维方式是它的核心；思维方式通过哲学思想体现出来，但不是哲学思想本身，哲学思想只是它表现的最高层次。

传统思维方式是中国思维方式发展演化必经的逻辑环节。从思想文化史的角度来评价传统思维方式的地位，还有必要作进一步具体的、历史的、实事求是的析解，考察传统思维本身在其发展史中所处的历史地位。传统思维方式的形成和发展，是对它的最初源头——《周易》中所蕴含的中华民族思维方式诸特色的继承和发展，是一种合乎逻辑的、历史的展开。传统思维方式从它源一流分的发展，从人格上、心理上塑造了中国人，又由深受这种思维方式制约又企图冲破这种制约的中国人逻辑地演化出中国社会的历史变迁，演化出源远流长的中国《易》文化传统。因此，从整个中华民族思维的发展，从中国人思维方式的变迁来看，它具有历史的合理性，是我们继承、改造创新的历史基础；也正因

它是我们民族思维发展变迁所必需的逻辑环节和纽带，所以，它最后终归要丧失其合理性，变成现实的不合理而被近代、现代更新的思维方式所否定。

科学地估价传统思维方式的地位和作用，是我们端正对传统思维方式态度的前提，也是我们能否顺利地实现对传统思维方式更新和转换的基础。中华民族要自立、自强，国民经济要改革、腾飞，整个社会要进步发展，首要的是以高度的历史自觉，对传统思维方式这个根、这个本，进行革命性、创造性的转换；时代的发展，社会的更替将我们推到了历史的十字路口，只有作出科学的抉择，找到传统与近、现代的接合点，以此为基础，才能完成历史赋予我们的重要使命，更新传统思维方式，才能创造性地转换生成出新的科学思维方式。这是我们从传统思维方式的地位和作用的考察中得出的基本结论。

第二节 理性的觉醒和传统思维方式的重构

一、时空的移转与主题的变换

鸦片战争惊醒了封建士大夫们振兴中华帝国的迷梦。

西方侵略者以坚船利炮打开了禁闭森严的帝国大门，也把中华民族推向了近代中西文化大交汇、大冲突的前沿。

社会历史时空的移转，使中国近代背负着民族救亡与思想启蒙的双重任务，于是，历经坎坷的中华民族又匆忙地踏上了近代化的历史道路。在十九世纪末二十世纪初的世纪之交，面对将倾之大厦，仁人志士们纷纷寻找救国救民，匡正中国文化的艰难曲折道路。于是便出现了三次大的理性觉醒，开始了民族救亡与思想启蒙的双重变奏，引发了近代社会历史发展中一幕幕惊天动地的历史活剧。

洋务运动。洋务运动的主要代表人物张之洞（公元1837—1909）在《劝学篇》（英译本为《中国的唯一希望》）中明确提出了洋务派的理论纲领：“中学为体，西学为用”。所谓中学为体，是指以中国思想文化作为要本；所谓西学为用，是指借鉴和学习西方近代科学技术作为辅助。这一思想纲领表明：洋务派所要学习的只是制造船舰枪炮、纺纱织布等具体技术。他们试图在不根本改变中国的政治制度、经济制度和思想观念的前提下，发展新型的资本主义生产方式。从自强阶段的军事工业，到求富阶段的民用工业，最终以中日甲午战争李鸿章惨淡经营的北洋舰队的覆灭而告终，宣布这场社会变革的彻底失败。从文化方面检讨洋务运动，可以发现，它揭开了中国近代生产方式的序幕，初步奠定了近代文化的物质基础；传播了近代科技知识，培养了中国第一批近代科技人才；强烈地冲击了封闭保守的社会风气，促使中国传统的贵义贱利、重农抑商观念发生动摇。从思维方式方面检讨洋务运动，可以发现，它是对中国传统思维方式一点四射式单向观照的否定，是对长期优越的文化环境中形成的“华夏中心主义”这样一种思维定势的初步否定，是民族文化意识觉醒的标志。但它“求强”“求富”的美妙幻想最终却和北洋水师一样，只能化为泡影。“西用”并不能真正捍卫“中体”的事实，使人们认识到，不改变中国落后的政治经济体制和文化思想体系，仅仅通过建立不成体系的近代工业，仅仅通过建立不成体系的近代工业，改变落后的生产手段，不可能真正改变中国社会的落后面貌。它迫使人们重新审视历史，探索中国社会新的改革方式。给戊戌维新的志士们以沉痛深刻的历史启迪。

戊戌变法。戊戌维新运动的志士们对体用之争和洋务运动的历史经验教训进行了总结。认识到，要真正使中国富强，必须学习西方的制度和文化，改造中国传统的封建制度和文化思想。在

行了一次深刻的思想启蒙运动。他们大力介绍西方新的世界观、人生观，宣传自己的变法主张。但他们所进行的思想启蒙和尚未付诸实施的自上而下的改良运动，包裹着一层十分沉重的“托古改制”的外衣。也就是说，它试图在封建制度的卵翼下进行一些非实质性的改良，它没有建构一套与封建传统相决裂的政治经济制度和文化思想体系，恰恰相反，它与旧的制度和传统文化保持着千丝万缕的联系。它不仅决定了维新运动的必然失败，而且注定了他们本身倒向传统，被传统绞杀的必然归宿。这场流产的社会变革表明：政治层面的变革，没有与之相适应的文化观念的更新和思维方式的指导，必然会半途夭折，戊戌维新终究没有转换生成出资本主义政治经济制度，整个社会是依然故我，“换汤不换药”。直至辛亥革命才从根本上结束了封建制度在中国的历史。从思维方式演变方面来检讨戊戌变法运动，可以发现，它是对传统思维方式之“体”——祖宗之法的否定。祖宗之法不是不能变，而是可以变，而且必须变。这给辛亥革命以深刻的启示。

辛亥革命。孙中山（公元1866—1925）选择了一条与改良截然不同的道路：推翻清王朝的武装斗争。孙中山坚信进化发展的普遍观念。他推崇达尔文的进化论，赞同拉普拉斯的星云假说。认为自然界和人类社会都是处在不断的更替和发展之中，由简单到复杂的发展进化。由此他把人类社会历史划分为洪荒——神权——君权——民权四个不同的时代。这一见解，构成了对传统历史循环论的挑战；其次，他提出了以民生为重心的历史发展观念。历史的进步依赖于物质生产的发展，物质生产的发展必然会促进社会“心性文明”的发展，而这一切都必须依靠广大民众才能实现；再次，他提出知难行易的认识论。他认为，人们由不知而行，到行而后知，发展到知而能行。他的这种普遍进化的世界观、人生观和建立资产阶级民主共和的政治观，对于鼓励人们投身革命

取代中国文化传统的努力也终归于失败。中国半殖民地半封建社会的性质并未改变。从思维方式方面检讨辛亥革命,可以发现,他的中西文化观超越了中体西用说的机械、绝对的思维框架,既批判了“中国亦素自尊大,目无他国”^①的封闭、保守的传统文化心态,也批判了“极端的崇拜外国,信仰外国是比中国好”,^②自卑、虚无和不切实际;既反对陈腐的“国粹”论,也反对“全盘西化”说,而提倡“发扬吾国固有之文化,且吸收世界之文化而光大之,以期与诸民族并驱于世界”^③的改造中华文化的主张。他的这种包容全人类文化财富的博大胸襟,深刻地启发了后来者。

一代代先进的中国人,为了救国救民,向西方寻求真理。中国人向西方学了不少,但行不通,理想总是不能实现。多次奋斗,包括辛亥革命那样全国规模的运动都失败了(毛泽东语)。与政治救国运动的失败相映衬的是,面对西方日益强大的压力,中华民族开始了从传统社会向近代社会艰难迈进的痛苦历程;与此同时,伴随着传统文化的深层结构与异质资本主义近代文明的激烈冲突,一代代思想启蒙大师们开始了由中国传统思维方式、认识方法向近代认识论、思维方式的过渡。这种过渡尽管痛苦,但却必须完成。这种转变的标志是,由以道德修养为基础的认识向以科学实证为基础的认识过渡;由灵明鉴觉的顿悟认识方法向逻辑推理过渡。这种转变的中间环节是:西方近代认识论、认识方法、思维方式的引进,传统墨辩与因明的重新研究。

其实,传统思维方式近代化的历史必然性早就孕育在社会的发展进程之中。随着秦亡汉兴,唐伏宋起的封建社会的长足发展,中国封建的专制政治格局日益凝固化,小农生产的经济格局也日

① 《孙中山全集》第六卷,第224页。

② 《孙中山全集》第一卷,第86页。

③ 《孙中山全集》第七卷,第60页。

益凝固化，封建文化意识也日趋腐朽、僵化。中国传统思维方式已从最初作为认识自然、社会、认识客观世界真理的工具，蜕变为约束人们思维自由活动的枷锁和禁锢人们思维创造活力的绳索。中国封建主义的文化从其内在必然性而言，已经丧失了往昔的勃勃生机，即将走向自己的尽头。

与此同时，资本主义的芽蘖，商品经济的胚胎已经稀疏出现。鸦片战争的炮声不仅打破了紧闭的中华帝国的大门，宣告了中华帝国迷梦的幻灭，也撞开了中国近代政治、经济、文化思想、思维方式近代化的大门。有灵性的中国人在开放的世界中重新审视自己的传统，在寻求救国救民道路的过程中，向西方寻觅改造传统社会的药方。他们从历史的经验教训中朦胧地认识到，中国的落伍和西方的先进，似乎有一个根本的起支配作用的因素在作祟？于是，开始大量地引进西方新的知识观念，新的思维方法。伴随着中国传统社会走向近代、走向世界的进程，中国传统思维方式走向近代化、走向世界的历程亦由此起步。

中国思维方式与社会近代化历程如影随形，相互影响，相互推引，展开了中国社会和思维方式转换痛苦而艰难的历程。一方面，中国近代社会的变革，必然引起传统文化观念发生根本性的动摇，传统思维方式格局的突破和更新，导致民族传统文化基因在一定程度上发生变异；另一方面，思维方式的创造性转化、思想价值观念的更新，又必然对中国传统社会产生强烈的冲击，促进它的发展、变迁。社会历史的发展，思维方式的进化正是在这种相互作用中展开。

二、西学的流播与传统的超越

中国传统思维方式近代的历程，既是对传统思维方式冲决的过程，又是传统思维方式与近代科学思想相结合，而加以革命性改造的过程。一种思维方式的更新和转换首要的是对传统的冲决，

此外它还依赖于其内部的两个条件：新的观念的引进，新的方法的应用。中国传统思维方式的演化发展充分地展示了这一点。

(1) 冲决传统思维方式的罗网。对传统思维方式最早的冲击，是道咸年间异军突起的晚清今文经学派。由乾嘉时庄存与及其后继者，他的外孙刘逢禄的学生魏源（公元1794—1857）、龚自珍等思想先驱，开中国古代迈向近代门槛的风气之先。他们最早体现出企图冲决传统思维方式罗网的努力。但这种努力最终失败了。其根本原因就在于：他们所倡导的经世致用，在观念上仍未超出古代学术思想的藩篱，所谓“药方只贩古时丹”。尽管如此，这种努力仍为后来近代西学的流播，新学的产生发挥了积极的影响。这是这些自身受封建传统观念，传统思维方式制约的经世派士大夫冲决传统的最初尝试。它同时表明，古老而脆弱的中国封建社会已经不可能产生出新的异质的近代思维方式，它缺乏这种新的思维方式产生的社会土壤。

(2) 西学的引进和新学的建立。西学东渐通过鸦片战争打开了中国的大门。1895年中日甲午海战的失败，使封建士大夫们从洋务运动富国强兵的迷梦中惊醒过来。他们对国家劫难的危急，几乎无心思考，也来不及思考，便匆忙上阵。由把西学的核心看作是单纯物质层面的技术，到把西学的根本看作是制度，到把西学特质归结为思想文化观念，思维方式与之相伴，出现了由引进技术，到引进制度，到引进思想观念，思维方式的转变，从而步步深入地由间接到直接地形成了对传统思维方式的巨大冲击波。其中最引人注目的，给传统思维方式影响、冲击最直接、最强烈的是进化论思想和逻辑实证主义学说。这是十九世纪末二十世纪初，新的民族觉醒之时，真正自觉地提出的变革传统思维方式的浪潮席卷传统社会的结果。他们以严复（公元1854—1921）为代表，从甲午战争的惨痛教训中悟到了要富强，要自立，必须掌握真理，必须掌握求得真理的方法——思维术。于是开始借鉴西方近代思维

方式之剑，着手改造中国传统的思维方式。也就是说，他们意识到要点石成金，要学习西方文化，要实现中国富强，重要的不是西方的“金子”，而是要他们那个“点石成金”的手指头。这一结论是历史经验的科学总结，也标志着中国传统思维方式近代转换已正式揭开帷幕，粉墨登场了。

(3) 进化论思想的流播。在中国从传统思维方式到近代进化论思想的转换中，严复占有极端重要的地位，起了关键作用。他通过译述赫胥黎《天演论》，把达尔文的进化论系统地介绍到中国。以大量的科学实证材料，说明世界万物的进化发展。这种新的思维方式即达尔文的“天演”。它包括两层含义：一是宇宙万物是进化发展的，人类社会也是如此。即所谓“世道必进，后胜于今。”二是事物进化发展是线性的，一直向前的，人类社会进化发展的内在机制是“物竞”、“天择”。他在《天演论》导言中说：“以天演为体，而其用有二：曰物竞，曰天择。”这一机制是世界万物进化的一般规律。认为天演不是纯任自然，强调“与天争胜”的人为努力，以斗争求生存。他以这种进化观否定了“一治一乱，一盛一衰”的历史循环论，而主张“既盛不可复衰，既治不可复乱。”批判了“天不变道亦不变”的保守思想，主张“变亦变也，不变亦变”（梁启超语）。从而用一种进化发展的新思维取代了中国传统的循环变易观和道不变的旧思想。

他不仅对达尔文进化论深信不疑，而且还接受并介绍了斯宾塞社会进化理论。这种理论把人类社会的进化和生物进化等同起来。他在《原强》中说：生物界“弱者常为强肉，愚者常为智役”，“物各竞存，最宜者立，动植如是，政教亦如是也。”称颂斯宾塞用生物进化论解释社会发展理论，“以天演自然言化，著书述论，贯天地人而一理”，是“晚近之绝作。”^①在这种思想指导下，

^① 严复《天演论·自序》。

提出了他的社会改良主义主张。他把改良的重点放在培养人才,改变“风俗人心”,提高国民素质,认为这是根本的问题。

在进化论思想传播的过程中,也融入了传统思想中一些有价值的成分。如,严复在译介进化论的同时,把它和我国古代老庄的思想结合起来,认为进化论思想与老庄思想有着某种契合。他在《原强》中指出了这一点。他说:赫胥黎的天演论“与吾古人有甚合者,且于自强保种之事,反复三致意焉”,“最为有国者所难能。”还在《庄子评点·齐物论》中,认为天道自然就是中国古代的进化论。“一气之行,物自为变,此近世学者所谓天演,而西人亦以庄子为古之天演家。”此外,《易传》中的变易、刚健、自强不息的思想,《公羊》中的“三世”递嬗的思想,《荀子》中“制天命”的思想等等,都曾被近代的优秀分子所选择而与进化论思想相结合。

由于适应了当时救国救民,振兴中华的时代需要,并且强调其科学实证基础,因此,这种进化论思想在近代中国得到广泛传播,产生了极大的影响,为人们所广泛接受。严译《天演论》出版不到几年,“天演”、“物竞”、“淘汰”,“天择”等等述语,都渐渐成了一班爱国志士的“口头禅”。^①它“一新世人之耳目,…嗣是以后,达尔文,斯宾塞之名,腾于众人之口,‘物竞天择’之语,见于通俗之文”。^②严复所介绍的进化论思想,在当时的中国社会形成一股回旋劲风,从者如云。无论是维新派,革命派,还是急进的民主主义者,无不信奉这一学说。“生存竞争,适者生存”的观念深入人心,成为人们观察、处理问题的基本方法。它的这种广泛而深刻的影响,给传统历史循环论以沉重的致命的打击,也从根本上动摇了传统循环变易的思维方式。表明中国传统思维方

① 《胡适自传·四十自述》。

② 王国维《王观堂先生全集·论近年之学术界》。

式在变易发展观上已经成功地实现了由循环变易到“物竞天择”的进化观的转换，从自然变易到世界变易进化的转换。

当然，我们也应看到，在这种转换过程中，也带有明显的理论局限。突出地表现在它宣扬进化论思想的同时，对辩证思维传统的忽视，对自然、社会进化差异性的忽视而导致的机械性和形而上学性。

机械性。以严复为代表的进化论提倡者把进化看作是一往直前的线性思维，将优胜劣汰看作进化发展的重要机制，这本身就带有机械性；而且他还以牛顿质力相推的机械运动的力学定律，作为解释宇宙万物运动发展根本原因的科学理论基础，把牛顿发现的力学定律称颂为“旷古之虑。”这不能不使中国近代的进化观带有浓厚的机械论色彩。与此同时，传统思维方式中具有合理成分的朴素辩证思维被弃之不顾。严格地说，它是用近代机械进化论简单取代传统循环变易的思维方式，而不是转换。尽管它引用了中国古代不少具有进化论意义的思想，但流于比附，充其量只不过是用此来证明进化思想在中国“古已有之”。可见，从本质上说，它并没有完全摆脱传统思维方式的深刻影响和束缚。

形而上学性。这种进化论将自然界生物进化的规律和人类社会发展的规律混为一谈。认为人类社会和自然界的进化一样，只有缓慢地渐进，而不会出现飞跃和突变。主要表现在社会历史观上只承认改良，反对革命。如严复称颂斯宾塞的这种庸俗进化论是“晚近之绝作”，抬高到无以复加的地位。本来，自然界中发生作用的是一些盲目的、不自觉的力量，而在社会历史领域起作用的则是有主体意识和目的的人。因而自然规律和社会规律具有不同的特点。依靠生物学“是不能对社会现象作任何研究，不能对社会科学的方法作任何说明的。”^① 否则，只能走向消极倒退的道

^① 《列宁选集》第三卷，第335页。

路。严复晚年在戊戌维新失败，改良之梦破灭之后，便迅速地倒向复古，便是他崇拜社会达尔文主义，信仰庸俗进化论，怀抱传统的必然归宿。

逻辑实证方法的引进和超越。中国近代逻辑实证主义哲学的引进、传播和超越经历了三个阶段。从维新运动时期有选择的介绍、到五四新文化运动时期大规模的引进，到三四十年代建立中国自己的体系。与此相适应，受实证主义思潮影响的中国哲学，表现为三种倾向：

其一是介绍西方传统逻辑和数理逻辑。以中国近代社会作为时空座标，严复全面反省了中国文化观念、传统思维方式，发现了两个固有的缺陷：一是形式逻辑不发达，逻辑分析法的欠缺。他认为，中国传统思维重演绎而轻归纳，习惯于以主观成见为前提，进行演绎推理；另一重大缺陷是概念模糊，界说不清。他认为这是由于缺乏面向自然的科学态度，缺乏对事物进行科学分析，“不能尽物之性”所致。为了克服中国传统思维方式的上述缺陷，他在近代第一次全面系统地介绍了西方逻辑学。在这个过程中，十分注重形式逻辑（尤其是归纳法）和逻辑分析方法，以校正传统思维形式逻辑的先天不足和克服由传统思维造成的直觉性、笼统性。他主持翻译了《穆勒名学》、《名学浅说》等西方逻辑著作，开办逻辑讲习班，大力传播西方逻辑知识。他宣传介绍逻辑，主张归纳和演绎的统一，而以归纳为主。他认为，归纳必须借助演绎。首先在广泛搜集事实的基础上提出假设，尔后用演绎法对假设进行逻辑推论，最后对逻辑推论作经验论证。因此演绎和归纳是相互统一的。但是，在两者之中，他更偏重于归纳，“内籀之术更重”。演绎只是归纳的一个环节。他认为，中国人往往以“子曰”“诗云”作为演绎的前提，这种演绎的思维方式不能导致人伦进步。因为，第一，这种方法（“外籀”）的前提“大抵是心成之说”，即先验的，不能从中推导出为真的结论；第二，演绎法不能获得新

的知识。“如一桶水倾向这桶，倾来倾去，总是这水，何处有新智来。”^①而归纳逻辑必须以观察、分析为前提，因为没有对事物的分析，就谈不上归纳。故他对分析方法十分重视。他说：

“知之晰者始于能析，能析则知其分，知其分则全无所类者，曲有所类。此犹化学之分物质而列之原行也。曲而得类，而后有以行其会通，或取大同而遗小异，常寓之德既判，而公例立矣。”

这就是说，人们对事物明晰的认识依靠分析，只有在区分事物本质属性和非本质属性的基础上，才能进行概括归纳，找出其规律。因此他认为，分析方法乃“观物审者所必由之涂术。”而要认识事物，要纠正传统思维方式之不足，还必须发展外在的认识论。以古人的言论来判断是非，“服膺于古人之成训”，则会使认识陷入虚妄。中国传统的直觉思维，特别是宋明心性之学，各家各派“广说性理”，但“一言以蔽之，曰：无实。”无论是陆九渊的独取孟子“良知之学”，而“强物就我”，还是王阳明的“格心”以“致良知”之说，都是如此。而客观世界是实实在在的，“天下事所不可逃者，实而已矣，”正是针对这种缺陷，严复系统地宣传培根的唯物主义经验论，大力倡导西方面向自然的“即物实测”的科学实证方法，主张“一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。”^②

以严复介绍穆勒名学为始，章太炎、王国维、胡适等人在严复工作的基础上，进一步深入地研究了亚里士多德的演绎逻辑和穆勒的归纳逻辑。三十年代后期，包括金岳霖（公元1895—1984）、沈有鼎、汪奠基、王宪钧、胡世华等在内的著名学者，对西方的数理逻辑进行了初步研究。其中，金岳霖在《逻辑》中系

^① 严复《名学浅说》第65页。

^② 《严复集》。

统介绍了罗素的数理逻辑。

其二，在介绍、研究西方逻辑的同时，也出现了一种值得注意的趋向，这就是对以墨辩为代表的先秦逻辑的重视和重新研究，以及中西哲学方法论的初步沟通。胡适（公元1891—1962）从西方实用主义哲学立场出发，主张发掘非儒学派尤其是墨家的方法。并率先垂范，首开风气之先，撰著了我国近代最早研究中国本土先秦逻辑思想的专著——《先秦名学史》。他认为，“近代中国哲学与科学的发展曾极大地受害于没有适当的方法。”他将赫胥黎的“存疑主义”即“拿证据来”，“凡没有充分证据的，只可存疑，不足信仰，”和皮耳士的实验主义，即“细心搜求事实，大胆提出假设，再细心求实证”相结合，还把这种实用主义方法论和乾嘉学派相沟通，使之中国化。认为清代朴学反对“望文生义”“增字解经”，注重“尊重证据”“尊重事实”；“有假设通则的能力”。认为“戴震钱大昕的方法，同达尔文柏司德的方法也是一样的：他们都能大胆地假设，小心地求证。”^① 以此为西方实证方法寻找中国文化的接合点，试图使人们更易接受和理解。

其三，介绍、研究西方逻辑实证主义思想。早年张申府曾对石里克创立的维也纳学派作过介绍。之后，石里克的学生洪谦以极大的热忱宣传以石里克为代表的维也纳学派的哲学思想。在其所著的《维也纳学派》一书中对其观点作了极富条理、深入浅出的阐述。通过他的介绍，人们对维也纳学派的了解由零星到完整，从而使西方逻辑实证主义“还原分析方法”得到较为完整的传播。

借助西方实证方法，融合传统思想，构造自己的理论体系，从而使传统得以超越。突出的理论代表是冯友兰和金岳霖。

冯友兰认识到逻辑分析方法对于中国传统文化、传统思维方式救偏补弊的重要性。他在对西方逻辑实证主义深入研究的基础

^① 《胡适文存》卷二，第565页。

上，发现它们与程朱理学在方法论上的相同之处，认为宋儒的不少命题包括魏晋清谈家的一些命题事实上都运用了逻辑分析法。在这种认识指导下，采取旧瓶装新酒的形式，借用理学的基本概念，运用新实在论与逻辑实证主义对中国传统思想进行分析，发表了《新理学》、《新世训》、《新事论》、《新原人》、《新原道》、《新知言》等“贞元六书”，系统地阐述了他的哲学思想，从而构筑起独具特色的“新理学”思想体系。

金岳霖也看到了中国传统思维方式的缺陷，因而十分注重西方认识和科学方法论的研究。但他采取的方式既不象严复等人那样译介、传播西方逻辑学，也不象胡适等人那样对中西逻辑进行比较研究，而是着力于研究并借助西方近代逻辑分析法，创建具有中国近代特色的以逻辑分析方法为主干的哲学体系。他以精湛的逻辑分析法分析各种概念和命题。如冯友兰在《三松堂自序》中就曾说过：“他（指金岳霖）对于我的影响在于逻辑分析方面”，并认为这种方法“能把简单的事情说得很复杂”，能把模糊笼统的概念命题搞得明晰、透彻。金岳霖对逻辑分析的注重及其理论实践，给中国人树立了一个进行正确逻辑思维的典范。同时，他又明智地指出西方近代唯科学实证和偏于逻辑思维倾向的片面性，认为科学的理性分析，必须与整体直观相结合。指出不能认为只有科学理性主义的分析才是“真”、是“实”。这些见解，对于传统思维方式在近代的变革指明了正确的方向，具有重要的理论价值。也使他成为中国近代认识论和逻辑实证论的完成者。他通过对西方近代哲学的深入钻研，不仅对认识论的诸问题如感觉论、概念论、因果论、真理论、逻辑和科学方法论等进行了深入系统的分析研究，而且构筑了一个包括本体论（《论道》），认识论（《知识论》），逻辑学（《逻辑》）在内的完整的哲学体系。是中国近代第一个明确而系统地建造自己思想理论体系的哲学家。在改造中国传统思维方式，建构近代思维方式方面，成为地位空前的杰出代

表和理论大师。

可以说,通过严复、胡适、冯友兰、金岳霖等近代实证主义思潮的理论风云人物的提倡和努力,已经初步建立起了中国近代的认识论和方法论,初步实现了中国传统思维方式向近代转换。因为,中国近代实证主义思潮的源头来自西方,但中华民族对西方文化的吸收与对中国传统文化,包括传统思维方式的反省和批判,是在中国特定的社会背景之下进行的,因而这种吸收、反省和批判自始至终都浸润了中国传统文化的特质。即便是介绍也是有选择而不是全盘照搬,如严复对达尔文生物进化论的介绍,和对斯宾塞社会达尔文的引进,是基于中国文化这种特定的视角而加以选择的结果。因此,他的翻译和介绍不仅仅是一种单纯机械的移植,而是在一定意义上构筑中国自己的理论体系。至于运用西方逻辑实证方法分析传统哲学,或建构富有中国特色的理论体系,则基本上是中国化的。因此从思维方式上检讨实证主义在中国的传播与超越,它在引进形式逻辑和实证分析方法方面成功地转换了传统思维方式的因子,使整个中国社会思维方式的面貌、格局为之一变,如严复介绍的逻辑,在当时“一时风靡”,而且客观上促进了人们对近代西方科学技术的了解和研究。

当然,近代实证主义哲学总的来说是唯心主义的。如严复的“不可知论”倾向,胡适企图超越唯物唯心的倾向等,都体现出它固有的理论缺陷。表明中国传统思维方式近代转换的历史任务并有真正严格地完成,给传统思维方式的现代化留下了深刻的历史教训与双重的任务。

三、哲学的还原与思维的进化

反观中国传统思维方式近代化的逻辑历史进程,我们还必须明确这场近代化运动的历史性质和地位。

(1)逻辑实证方法决定了中国传统思维方式近代变革的性质。

在向西方学习真理的过程中，吸引中国人的首先是形式逻辑和实证主义分析方法。这种科学的逻辑分析法和实证分析法，是面向世界，对客观事物所作的实证性考察，并通过逻辑推理和整理的中间环节，认识 and 把握事物的本质规律。显然这一类方法侧重于对事物进行具体的分析和综合（“会通”），从个别事物中抽象出事物的共同点。这种抽象归纳，是一种带有机械性的综合，是对认识对象进行的还原分析。而从本质上说，这些科学方法是一种机械性的思维方式，是一种还原分析的近代思维方式，构成它的一个重要组成部分。同时，中国传统思维方式近代化还有一个重要的侧面，即对进化观的引进和与中国传统相结合的初步尝试。这是西方思维方式近代转换过程中所没有的。我们知道，中国传统思维方式具有循环变易的特色。因此，在思维方式的近代转换中，启蒙思想家们对于西方近代的进化观也十分关注和格外青睐，输入中国并作为转换传统文化的基因。尽管这一转换不是思维方式变革的唯一内容和主要方面，但与世界尤其是西方文化观念、思维方式发展演变的一般规律相比，它是一种独特的文化现象，拓宽了变革传统思维方式的范围，带有伴生的色彩。因此，我们认为，从世界的参照系而言，中国传统思维方式在近代的变革，带有准近代化的性质。

（2）中国传统思维方式近代变革的历史地位。中国近代先进的思想家看到传统思维方式整体直观、笼统模糊、循环变易的缺陷，积极引进西方近代逻辑实证分析方法和进化论观点。作为医治中国传统思维方式缺陷的药方。这些建立在西方近代科学发展基础之上的世界观和方法论，对于变革传统思维方式，指导人们进行现实斗争，具有十分重要的作用。这种作用奠定了它在思维方式演化发展中的历史地位。中国近代思维方式是古代传统思维方式到现代唯物辩证思维方式发展过程中不可缺少的中间环节。首先，它为马克思主义唯物辩证思维方式在中国的广泛传播，亦

即实现由近代机械分析思维方式向现代辩证思维方式的转换，提供了一个重要的逻辑理论和历史基础。它同时也是对古代传统思维方式整体性、模糊性的一种根本否定。因而，它在中国思维方式的历史流变中，具有不可或缺的纽带作用，这是不可抹煞的。其次，它的这种变革是不可能完备、成功的。因为这种转化是在中国社会半殖民地化这种大背景下进行，缺乏对批判的武器——西学本身的深入、系统的研究，并没有在中国的土壤上真正扎根、开花。所以，从严格的意义上说，对武器的批判——传统思维方式，是简单地用西方近代思维方式加以取代，而不是真正创造性的转换。因而传统思维方式近代化的历史任务并没有完成。这种历史扭曲的畸型人，至今仍然存活在我们现代社会中；使思维方式现代化面临着多重的任务，既要将这一未竟的事业彻底完成，又要清除它本身带来的机械性对人们思维的不良影响，同时还要吸收现代科学发展的成果和西方现代思维方式的长处，进一步丰富和发展现代唯物辩证的系统综合思维方式，实现民族思维方式现代化的历史任务。

第三节 现代化与思维方式的趋同

“五四”新文化运动揭开了现代历史的帷幕，同时也揭开了现代思维文化史的帷幕。古老的中华民族拖着沉重的步履由此开始了大动荡、大改造、大发展的重要历史转折。“五四”运动，军阀混战，新中国成立，文化大革命，社会处于急剧转变的动荡之中，经历着新生前的阵痛。从张东荪的实业救国迷梦，蔡元培教育救国的幻想，梁漱溟（公元1893—1988）乡村建设的流产，到毛泽东对中国与世界的改造，终于从枪杆子里面建立了人民民主政权；旧民主主义任务的实现，新民主主义革命的完成，社会主义革命

的成功，改革开放和现代化建设的进行，中华民族由此逐步踏上了现代化发展的康庄大道。正是在这样恢宏的历史背景之下，传统思维方式面临着实践和科学发展的挑战，经历了马克思主义唯物辩证的思维方式的洗礼，实现了马克思主义的民族化，使中国社会现代化的主体——中国人初步具备了现代思维的品格和素质，为社会主义现代化建设奠定了重要的主体条件。

一、实践的呼唤与科学的折光

中国现代民主革命、社会主义革命和改革开放的社会主义现代化建设的实践，当代科学技术的发展两个因素决定了传统思维方式现代化的历史必然性。

中国现代革命和建设的社会实践，日益突现出传统思维方式的缺陷，说明传统思维方式现代化是势之所需。社会制度或体制是社会结构的根本骨架，是社会生产和生活的基本背景。它对思维方式的产生、存在、发展和变革起着重要的决定作用。从一种制度或体制到另一种制度或体制的递嬗演化，是社会脱胎换骨的革命。因此，当社会制度、体制发生革命性变化时，原来的制度或体制与原有思维方式之间的关联便中止了，这样，传统思维方式也便无枝可依，而变为落后、保守的方式。这种变化要求人们在放弃原有生产方式、生活方式的同时，放弃原有的思维方式和行为方式，去重新探索新制度或体制上新的思维和行为方式。中国现代正是面临着这种历史性的重大制度更替和体制变革。辛亥革命虽然推翻了满清政府，但只是打倒了一个儿皇帝，建立了一个名存实亡的资产阶级共和国。封建复辟的闹剧接连不断，军阀混战的场面层出不穷。面对民主革命和社会主义革命的双重历史使命，面对社会制度或体制的剧烈变革，传统思维方式显然已经不能胜任，而且必须随着社会革命的步伐加以更新。在经过艰苦卓绝的奋斗建立了新中国之后，社会制度又发生了根本的变革，传

统思维方式愈益显露出其陈腐、落后的气息，建国初期的思想改造运动就是由这种变革带来的必然要求所决定的。在经历了十年浩劫阵痛后的今天，我们又面临着改革、转换僵化的政治体制、经济体制的伟大历史任务。这场伟大的历史变革，必然要求思维方式进一步地走向科学化，实现现代化的创造性转换。而且事实上，随着改革的深入进行，不仅社会生产方式、生活方式在变，人们精神面貌和思维方式也在变。在即将跨越二十一世纪门槛的今天，这是改革开放、建设具有中国特色社会主义的社会实践给我们提出的时代课题。不仅如此，思维方式的现代化本身亦是构成中国社会主义现代化不可缺少的、重要的内容之一。它与社会的现代化是相互影响、相互促进的。思维方式的现代化是社会现代化的先导和前提条件。所谓现代化主要是指生产方式的现代化。一般说来，只有以生产方式为核心的经济基础的变化，然后才有价值观念、知识体系和主体素质等思维方式诸要素的变化。但反过来文化观念、思维方式的变革对社会经济基础的变革也具有不可忽视的反作用。正如一位伟人所说：“没有革命的理论，便没有革命的行动。”社会有机体的改革和转换，是由组成它的诸要素之间的相互作用所造成的。其中思维方式是制衡整个社会动向强有力的重要因素。洋务运动的风云人物们只注重物质层面的变革而不注重思想观念的变革，最终归于失败是一个反面的例证。由此我们也可以解释一系列的文化现象：严复之所以从事介绍西方的逻辑学说和进化论，孙中山由从医到从事革命活动，鲁迅由医治国人的肉体到救治国人的灵魂的深刻转变，李大钊（公元1889—1927）、陈独秀（公元1880—1942）进行思想启蒙等等，恰恰是为了唤醒、造就一批具有新思想、新观念、具有崭新思维方式的新人，以加速社会的变革。因此，思维方式的这种地位决定了，要完成民主革命的历史任务，富国强民，要建设具有中国特色的社会主义，促进社会向新型的工业文明转化，首先必须实现人的现

代化，而人的现代化的关键又在于主体思维方式的现代化。即知识的更新，价值观念的变革，思维习惯的转换。思维方式的现代化必定会促进社会的现代化。在民主革命和社会主义革命时期，社会经济基础的变化，就是在以马克思主义唯物辩证思维方式指导下对社会进行翻天覆地变革的结果；在社会主义制度基本确立后，这种思维方式也有力地促进了社会主义的发展，使西方帝国主义妄图将新中国扼杀在摇篮里的幻想变成为泡影。在今天，使社会主义的建设者们，特别是领导干部吸收新的价值观念、新的知识体系，更新思维方式，提高领导和决策艺术，必将为深化改革、促进社会主义现代化建设的顺利进行，发挥其深远的历史作用。因此，要促进社会结构的现代化，光依靠引进西方的科技、工艺和兴办实业，是不能成功的；只搞经济改革，政治改革，也是难以奏效的。必须依靠思维方式诸要素的变更。只有中国人思维方式的现代化，中国的改革和 现代化建设事业才有希望。

社会变革带来思维方式的变革，思维方式的变革促进社会的变革，正是在这种内在的相互作用之中，社会才得以进步。

不仅如此，在今天，改革开放的实践还对思维方式的变革提出了迫切的要求和严峻的挑战。随着中国社会主义现代化建设事业的蓬勃发展，传统思维方式日益显露出自身的弊端，它已经严重地影响到改革、开放和政治、经济、文化建设的进一步深入发展，成为进一步深化改革的强大阻力。因而变革思维方式是一个关系到国家民族前途，关系到我国社会主义建设事业成败兴衰，具有紧迫性的时代课题。不变革传统思维方式的固有缺陷，改革就无法进行下去。一个引人注目的现象是，为什么在经济体制改革中许多在国外被证明为完全成功的经验，借鉴到中国之后却产生了截然相反的效果？这不是简单的经济原因所能加以解释的。我们只要稍加分析就会发现，只有从社会历史发展的主体——人的思维方式的落后这个更深的层次，才能真正探求到问题的症结。在

今天，我们尤其感到改革的艰难，感到传统的知识体系、价值观念和社会心理巨大的历史惰性，它根深蒂固、盘根错节，与改革前进的方向相反。改革是解放和发展生产力的深刻革命，是历史前进的跳跃，而传统思维方式的负面对历史的向前跳跃给以拖拽和困扰。在很大程度上阻碍了中国人前进的步伐。转换传统思维方式，如箭在弦上，势在必发。

当代科学技术革命的发展，突出了思维方式问题的重要性，提出了思维方式现代化的客观要求。从人类科学技术的发展演变来看，在近代科学经验材料积累时期，生产中积累起来的实践经验和生产技术在经济发展中起着十分重要的作用。而实践经验的这种重要性，常常掩盖了思维方式的重要性。整个社会的进步，经济的发展呈现出“生产—技术—科学”型的循环递进过程；随着近代的科学技术向理论概括的过渡和在生产实践中指导作用的加强，特别是当代科学技术革命，不仅使科学实验从生产中逐步分离出来成为一种独立的社会实践活动，形成了“科学—技术—生产”的新体制，而且使人们对思维方式重要性的认识不断增强。在第三次浪潮的全面影响下，科学技术成为生产和经济发展最重要的资源。它在社会生产和经济生活中的广泛应用，改造了传统产业的技术基础，使之由资金和劳动密集型向知识、技术密集型转变。这样，一个企业的发展，一个国家经济的振兴，将越来越多地依赖于科学技术。而科学技术等精神生产必须依赖于人类的思维活动、精神生产的重要性。可以说，在当代，思维方式的正确与否，直接关系到能否依靠现有理论和实验材料提出科学的理论，并且通过理论迅速地转化为应用技术，从而直接地指导生产实践；它是关系到一个企业生产、社会经济发展成败的关键。科学技术革命不仅给思维方式现代化提出了客观要求，而且构成促使其向现代化转换的内在动力。

不仅如此，从近代历史的感悟，到现实实际的思考，我们认

为，传统思维方式的现代变革也是可能实现的。

传统思维方式的近代化，总的说来由于历史条件的限制，其任务最终并没有完成。随着社会的发展，民主革命任务的完成，新中国的成立和当今改革开放的社会实践，为思维方式的现代转换提供了有利的条件。换句话说，社会制度的跃迁，经济政治体制的改革，以及让世界走进中国，让中国走向世界的开放态势，给思维方式的现代化提供了历史的和现实的基础。从“五四”运动时期起，中华民族的先进分子就已经意识到这种变革的必要性和紧迫性，并且以积极主动的精神和强烈的历史责任感，已经进行了，并且正在进行着不懈的努力和艰苦的尝试。

同时，由于社会意识，价值观念等具有相对独立性，它们可以超前于时代。思维主体表现出一种既受历史条件制约又总是试图突破这种制约的趋势。因而，人们可以按照历史的积淀和社会观念发展的客观规律，去自觉建构一种新的观念体系，促使落后思维方式的转化。这种转换的一般过程是：通过先进的思想家率先提出或输入新的文化因子，改革传统思维方式的结构要素：价值观念，知识体系，主体素质等，试图建构一种富于自己民族色彩的，生长在传统与现代接合点之上的新的整合的思维模式；在他们的分析、研究、宣传的基础上，使之得到广泛的传播，对建立全民族新的思维方式，起示范、先导作用，从而逐步使整个社会思维方式的主体发生根本性、全局性的转换，使新的思维价值观念成为时代的潮流，深深地嵌入大众的心理结构，成为潜在地左右和支配人们对世界认识和改造的强有力的重要因素，这时，标志着一种新的思维方式的产生和成熟。在这个转换过程中，如果引入外来思想，必须注意将外来思维与民族思想相结合，融铸成富有鲜明民族特色的思维方式，这种转换才能真正地得以实现。这是这种转换过程中的重要机制。由此，传统思维方式必然会逐步地走向现代化。

从当代科学技术革命来看，它也为思维方式的现代化提供了新的价值观念，改变了知识体系，导致思维主体素质的提高，从而使现代化思维方式的形成成为可能。首先，现代科学的发展出现了高度分化和高度综合的整合趋势。交叉学科和横断科学（主要是一般系统论）提出了一系列新的问题，改变了人们的价值观念；其次，现代科学技术革命的发展淘汰了许多过时的陈旧知识，又提供了如分子生物学、量子力学和相对论、天体物理学等新知识，丰富了人们对宇观和微观的认识，提供了如模糊数学等新的思维技术手段，为定量描述模糊界限的对象提供了一种有效的思维方法。从而改变了人们的知识体系；再次，现代科学技术的发展，出现了思维主体由个体化向社会协作的社会化过渡，并日渐出现产业化的趋势，同时出现了人一机（智能机）系统这样新的思维活动和精神生产的主体。从而改变了思维主体的理论知识结构、思维心理结构和社会组织结构，使思维主体具有新的反映、认识和思维能力。当代科学技术革命对思维方式诸要素的影响和渗透，以及新的思维要素之间在现实思维活动中的相互作用，成为思维方式现代化的重要机制。也必然使思维方式的现代化成为可能。

二、历史的抉择与民族的觉醒

从一八四〇年到一九一九年的七十多年间，一代又一代中国人为民族的复兴而前仆后继，一批又一批先进的知识分子为民族的崛起而上下求索，甚至抛头颅、洒热血，但一切努力和尝试都付诸东流。而中国人长期奉为楷模的西方文化自身，这时也陷入了深深的危机。这给思索、探求中的中国人以双重的困惑：恪守传统，显然没有前途和出路；追赶新潮，又方向茫然。在沉沉暗夜里，“五四”运动开启了思想解放的闸门，“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义。”历史选择了无产阶级，历史选择了马

克思主义。马克思主义在中国的广泛流播，成为时代发展新的潮流和趋势。而马克思主义的中国化，赋予中华民族以锐利的思维武器，唯物辩证的思维方式照亮了中华民族前进的道路，指明了前进的方向，启动了中华民族改革、发展、腾飞的按钮。给中华民族的新生带来曙光和希望。

(1) 马克思主义唯物辩证思维方式在中国的广泛传播。

中国面对反帝反封建的民主革命和社会主义革命的双重任务，迫切需要一种理论指导。中国和俄国相似的社会历史背景及马克思主义指导俄国革命的成功，极大地鼓舞了中国无产阶级从马克思列宁主义那里去寻找解决中国社会问题的精神武器。这种对科学理论的渴望，使马克思主义在中国的传播成为时代的要求和呼唤。而中国近代以来输入的进化论思想和逻辑实证主义，中国现代具体的政治经济状态和迫切的历史任务，为唯物辩证的思维方式的广泛传播打下了思想基础和现实基础。

马克思主义在中国传播的进程，就是马克思主义的中国化毛泽东思想的产生、形成、成熟和发展的过程。在本世纪二十年代早期，李大钊、陈独秀、毛泽东（公元1893—1976）、瞿秋白（公元1899—1935）、蔡和森（公元1895—1937）、周恩来（公元1898—1976）等，就积极地宣传马克思主义的科学世界观和方法论。并运用它来分析中国的社会，加以创造性的改造、创新和发挥，指导中国革命。其中毛泽东是他们中的杰出理论代表。李大钊是中国宣传马克思主义理论的伟大先驱。他从俄国十月革命的胜利中看到了中国的希望和未来。“我们在这黑暗的中国，死寂的北京，也仿佛分得那曙光的一线，好比在沉沉黑夜中得一个小小明星。照见新人生的道路。我们应该趁着这一线的光明，努力前去为人类活动，作出一点有益于人类的工作”。^①他由此树立坚

^① 《李大钊选集》第121页。

定的共产主义信念，撰写许多文章来宣传、介绍马克思主义，同时，同各种改良主义思潮进行毫不妥协的斗争。当胡适竭力攻击和歪曲唯物辩证法，鼓吹实用主义的庸俗进化论及其反对革命，主张改良主义，提出“多研究些问题，少谈些主义”时，他旗帜鲜明地进行批驳，并指出，不根本改变社会的经济基础，奢谈解决中国现实问题，只能是欺人之谈。他运用马克思主义的原理分析中国的现实，认为只有打倒帝国主义和封建主义，只有从根本上铲除半殖民地半封建的经济制度，才能真正“根本解决”中国的问题，真正拯救中华民族，建立独立、富强的新中国。通过论战，使马克思主义理论和方法得到广泛传播。毛泽东、蔡和森等为了寻求救国救民的真理，成立新民学会，并组织会员赴法勤工俭学。他们大多也接受了马克思主义，并尝试运用马克思主义的原理“改造中国与世界”。毛泽东在回忆自己思想转变时说：“在我第二次游北京期间，我读了许多关于俄国的书。我热烈地搜寻一切那时候能找到的中文的共产主义文献。……建立起我对马克思主义的信仰。我接受了马克思主义是历史的最正确解释，从此以后，从没有动摇过”。^① 当时赴法留学的蔡和森在写给毛泽东的信中说：“我现认清社会主义为资本主义的反动，其重要使命在打破资本经济制度，其方法是无产阶级专政。”“我对于中国将来的改造，以为完全适合社会主义的原理和方法”。毛泽东在《致蔡和森等》的信中，对此“表示深切的赞同”。同时，毛泽东还批判了改良主义的路线和无政府主义的路线，指出“急烈方法的共产主义，即所谓劳农主义，用阶级专政的方法，是可以预计效果的，故最宜采用”。^② 也就是说，只有用马克思主义关于打碎旧的国家机器，建立无产阶级专政的学说，才能根本解决中国的问题。为了实现这

^① 埃德加·斯诺《西行漫记》第128页。

^② 《新民学会通讯集》第3集。

一目标，青年毛泽东和蔡和森等讨论了建党的问题。他们提出“先要组织共产党”，并指出“唯物史观是吾党哲学的根据”。一九二一年中国共产党成立，明确将推翻资产阶级，建立无产阶级专政，废除私有制作为中国共产党的奋斗目标。从此，在中国这块土地上，崛起了一批用马克思主义唯物辩证法武装起来的先进分子，并吸引了越来越多的革命分子，开始共同进行艰苦而卓有成效的探索和斗争。同时表明，马克思主义的思想、方法不仅广泛地得到传播，而且成为进行政治斗争、改造社会的有力思想武器，凝聚为一股变革社会的强大力量。

(2) 中国传统思维方式现代化的成功尝试。

马克思主义是十九世纪崛起于西方的革命科学。它的内在精神，认知体系，固然放之四海而皆准，但是，要使它真正在中国大地上生根、开花、结果，变成中国人的思想武器，必须从内容上与中国传统文化相结合，从形式上加以民族化。正如毛泽东同志所说：“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现。”^①以毛泽东为突出代表的毛泽东思想，是马克思主义理论和中国具体实际相结合的产物。毛泽东运用马克思主义世界观和方法论，对中国传统哲学，传统思维方式进行批判的继承、改造和创新，凝聚成具有鲜明特色的现代化思想观念和思维方式理论体系。这是马克思主义民族化，思维方式现代化的成功尝试。

毛泽东试图批判地对待中西文化，力求将马克思主义和中国实际相结合，建构起以“实事求是”为主要内容的唯物论，以实践为基础的能动的革命的反映论，以矛盾规律为核心的唯物辩证法，以群众路线为主要内容的历史唯物论的完整思想理论体系。他特别注重马克思主义的唯物辩证的思维方式，试图通过改造思维

^① 《毛泽东选集》第二卷，第543页。

方式这个中介来改造世界。他说：“要有目的地研究马克思列宁主义的理论，要使马克思主义的理论和中国革命的实际运动结合起来，是为着解决中国革命的理论问题和策略问题而去从它找立场，找观点，找方法的。”^①他的这种努力，凝聚在《矛盾论》《实践论》这两部理论著作中。使之成为马克思主义中国化的典范。毛泽东在这两部著作中，把马克思主义思想同中国传统思想结合起来，赋予中国传统思想以科学意义。中国传统思想文化是马克思主义中国化之间的重要中介，要使它在这种转化过程发挥积极作用，必须对其进行自觉的马克思主义改造。在《实践论——论认识和实践的关系——知和行的关系》中他把实践规定为“社会实践”，“变革现实和改造世界观的活动”。从认识和实践关系的角度，运用实践是马克思主义认识论首要的基本的观点，科学地总结了历史上的知行之辩，提出了在实践基础上的“能动的革命反映论”，在思想理论上达到了一个崭新的高度。《矛盾论》以马克思主义为指导，对相反相成进行改造，精辟地阐述了矛盾的同一性和斗争性的辩证法。将对立统一看作自然界、人类社会和人类思维的根本法则，是唯物辩证法的实质和核心，强调具体问题具体分析的方法论。认为“不同质的矛盾，只有用不同质的方法才能解决。”并运用来分析中国革命、中国文化的实际。根据中国本土文化，依托中国人文心理结构，建构了具有中国特色的马克思主义唯物辩证法的“矛盾论”理论体系。以这两部著作为代表的毛泽东思想成功地将马克思主义从内容到形式加以中国化，使之带有鲜明的民族特色，而广为中国人所接受。

毛泽东十分重视将马克思主义与中国传统文化相结合，创造一种马克思主义在中国扎根的文化氛围和土壤。这一创造性的转换在马克思主义中国化的过程中起了十分关键的作用，并且在

^① 《毛泽东选集》第三卷第801页。

国传统思维方式的现代转换中占有突出的地位。

首先，对唯物论的中国化。突出体现在他对“实事求是”这一传统命题创造性地赋予科学内涵：“‘实事’就是客观存在着的一切事物，‘是’就是客观事物的内部联系，即规律性。‘求’就是我们去研究。”

其次，对辩证法的中国化。突出表现在他对“矛盾”和“相反相成”的改造。“矛盾”一词本自《韩非子》中的一则寓言，他借用来表述唯物辩证法的对立和统一。在《矛盾论》中列举孙子“知己知彼，百战不殆”，魏徵“兼听则明，偏听则暗”及《水浒传》“三打祝家庄”的故事，说明要全面地看问题。列举《山海经》的“夸父追日”，《淮南子》的“羿射九日”《西游记》的“孙悟空的七十二变”。以及《聊斋志异》中鬼狐变人的故事说明矛盾的相互转化。“相反相成”本是《老子》中的命题，他借用来诠释辩证法。“他们中国人常说：‘相反相成’。就是说相反的东西有同一性。这句话是辩证法的，是违反形而上学的。‘相反’就是说两个矛盾方面的互相排斥，或互相斗争。‘相成’就是说在一定条件之下两个矛盾方面的互相联结起来，获得了同一性。而斗争性即寓于同一性之中，没有斗争性就没有同一性”。^①

再次，对认识论的中国化。他以《后汉书·班超传》中“不入虎穴，焉得虎子”来发挥实践的观点。并作《实践论》，创造性地建立了中国特色的认识论。

复次，对唯物史观的中国化。他以《中国社会各阶级的分析》、《新民主主义论》、《论人民民主专政》等著作，建构了以马克思主义理论为基础的中国特色的唯物史观。

毛泽东思想对马克思主义全方位的中国化这一成功转换对中国传统思维方式的改造和创新具有至关重要的影响，因而占有十

^① 《毛泽东选集》第一卷第333页。

分重要的历史地位，具有重要的历史意义和现实意义。

毛泽东思想所奠定的唯物辩证的思维方式，指导中华民族完成了民主革命的历史任务，使社会主义革命取得成功，社会主义建设取得初步成就，并将继续引导我们取得改革开放，建设有中国特色社会主义的更大胜利；毛泽东思想所奠定的思维方式是中国传统思维方式的革命变革，使朴素的唯物辩证法发展为现代辩证唯物论和历史唯物论，是中国哲学、思维方式进一步走向世界，走向未来的基础；在马克思主义毛泽东思想的哺育下，从二十至三十年代开始涌现出一大批成绩卓著的马克思主义哲学家。如郭沫若（公元1892—1978），范文澜（公元1893—1969），杜国庠（公元1889—1961）、侯外庐等。他们以毛泽东哲学思想为指导，对中国传统哲学进行发掘、整理、分析，做了许多开拓性建设性的工作，从而使这门古老而又年轻的中国哲学史，在建设后经过四十年的发展而成为一门严谨体系的科学；毛泽东思想作为时代精神的精华，实现了世界性和民族性，科学的理论内容和民族形式的统一，是真正革命和科学的世界观和方法论，科学的思维方式。作为一种科学世界观以及由此而引起的思维方式的变革，它无疑标志着思维方式向现代化的飞跃。因此，就此种意义而言，毛泽东思想是以崭新面貌出现的中国文化的最新发展。它运用马克思主义基本原理，批判地继承中国传统的优秀文化遗产而形成具有中国特色的科学世界观和方法论，并具体化为一整套具有中国特色的思维方法，工作方法和领导方法。从中国思想文化哲学的发展来看，它的产生，标志着一切旧的传统哲学的解体、终结，是中国哲学逻辑发展过程中一个根本性的变革和划时代的崭新阶段；毛泽东思想所确立的现代思维方式是建立在科学世界观的基础之上的，它促进社会的发展，因而，它的产生是建立在科学世界观的基础之上的，它促进社会的发展，因而，它的产生是对建立在封建、保守落后世界观基础之上，对中国社会发展起着阻碍

作用传统思维方式的扬弃或否定。

但是，这种转换也带有一定的理论局限。首先，表现在毛东思想对马克思主义的继承具有鲜明的中国时代特色。它是对马克思主义理论体系的完整继承，而中国具体的政治基础和面临的迫切的社会变革的历史任务，这使它更倾心于马克思主义关于人类社会发 展规律的理论，特别是阶段斗争的理论。而游离于现代科学技术发展之外。因而从实际效果看，它只是对马克思主义理论有选择的接受；客观上对自然科学的忽视，使传统思维方式的现代转换缺乏现代自然科学技术的基础。其次，表现在毛泽东思想对马克思主义的继承主要是通过俄国的列宁主义。由于中国和俄国相似的经济政治环境，俄国化的马克思主义模式长期影响制约着中国马克思主义思想家们的头脑。突出阶级斗争，成为毛泽东思想的鲜明特征。“我们搞阶级斗争是从十月革命学来的。”这种世界观导致的思维趋向，既使民主革命取得了成功，也使社会主义建设遭受过巨大的挫折。

当然，正确地处理和解决马克思主义和中国传统文化的关系，在当代科学技术革命的历史背景下实现思维方式的现代转换，是一个十分艰巨的理论和实践问题。尽管毛泽东在这方面作出了卓越的贡献，但是，这方面的任务仍然相当繁重，解决这一问题仍然具有理论上、实践上的困难。毛泽东思想本身是一个开放的体系，在它的发展过程中，需要不断地发掘和利用传统思想来丰富，充实和发展自身；同时，就中国传统文化本身来说，研究的范围和程度还有待拓展和深入。在改革开放，建设有中国特色的社会主义的今天，准确地掌握运用，并在实践中发展毛泽东思想，进一步批判地继承传统思维方式，在毛泽东思想与中国传统思维方式的结合方面实现创造性的转换，这是时代的需要，也是历史赋予我们的光荣使命。

三、在否定中更生，在发展中趋同

回顾中国传统思维方式现代化的历程，总结历史的经验教训，在社会主义制度确立之后，几经历史的磨难和颠簸，我们业已开始了经济体制和政治体制的变革，置身于当代科学技术发展的浪潮之中，我们正面临着继续完成传统思维方式与唯物辩证思维方式的结合，开始传统思维方式与当代科学思维方式相结合，实现传统思维方式现代化、科学化方向转换的历史任务。对这场变革的艰巨性，我们应有所认识，做好克服困难，作艰苦细致工作的思想准备。这种艰巨性是由传统思想方式的稳定性和变革性的系统所决定的。

(1) 传统思维方式的相对稳定性。思维方式一旦成为了代代相续的传统，便具有相对稳定性、独立性和不易变更性。中国传统思维方式由《周易》发端之后，逐步发展成熟，成为影响和制约中国人思维和行为的具有内在稳定性的思维习惯，这种思维习惯是观察和认识事物的先在规范，它一旦形成，就显示出其固有的特征，而且这些特征不会轻易动摇和改变。它的内在稳定性可以达到一种本能的，完全无意识的程度。这种思维习惯往往通过言谈举止等行为模式的多次重复而表现出来，从而形成了中国人的个性特征。因此我们常常可以从言谈举止一眼就能辩识出中国人与外国人的区别。当这种稳定性受到冲击和改变时，它马上会显示出逆反效应，显示出维持原有传统思维模式的那种惰性力量，来抵制和排斥改变习惯的各种作用。一般情况下，习惯力量没有受到触动，如封建社会与传统思维方式是相协调的，则会因缺乏集结成习惯势力的条件而呈散乱状态；只有伴随着革命性的根本变革，习惯力量才构成具有历史惰性力量的习惯势力。由于改革，人们已经适应惯了的某些制度、体制、关系、观念、原则等都发生着重大而深刻的改变。改革要改变千百年来形成的千百万人的

知识观念、价值取向、思维主体素质和它们赖以形成的社会环境，因此，为改革所触及、改造、剔除的传统思维方式显示着自身巨大的历史惰性，它散发一种防止“用夷变夏”的观念，以企图维持自身的旧貌；同时，为变革所触及的环境的变化，又使这些互不关联的习惯力量，呈现出整体方向上的共同一致。这样，随着改革向深度和广度发展，传统思维方式的历史惰性也汇聚成守旧拒新的社会效应，构成妨碍改革的习惯势力。它的这般惰怠之势如绵里藏针，将改革团团裹住，使之难于伸展。中国传统思维方式近代化的曲折历程和现代化的历史经验都证明了习惯势力的强大和传统的坚韧。今天，我们如果不排除这种阻力，改革便会陷入如船行泥潭一般的困境，甚至遭到瓦解。因此，从传统思维方式的稳定性，可以发现，变革传统思维方式，实现现代化、科学化的艰巨性。

(2) 变革的曲折性。传统思维方式的稳固和柔韧，决定了变革传统思维方式道路的曲折性。近代以来，中华民族经历了鸦片战争、太平天国、洋务运动、戊戌变法，辛亥革命，“五四”运动，新中国成立，文化大革命，直至今天的改革开放、建设有中国特色的社会主义。外域文明的输入，给中国传统思维方式带来变革的历史性机遇，一代又一代的仁人志士，一批又一批的革命者、思想家进行过不懈的努力，但传统思维方式的幽灵深深嵌入大众的文化心理结构，成为观察、认识和处理问题的潜意识，要想变革，进行转换，十分困难。即使发生了变革，也是几经反复，往往呈现出前进中有后退，前进中有挫折的曲折性。

(3) 变革的系统性。历史和现实告诉我们，实现传统思维方式的现代化和科学化，这不仅仅是一个哲学问题，也不是少数哲学家、思想家单方面的努力可以解决的。它一方面依赖于整个社会经济基础的变革，科学技术发展。因为思维方式毕竟是由社会的生产方式、生活方式所决定的，它的变革也必然依赖于社会实

实践的发展，尤其是科学技术的发展；另一方面，这种变革本身是一个复杂的系统工程、需要多学科的共同协作，要从政治、经济、思想、文化等多方面多角度来共同研究，需要依靠全社会的力量。

然而，实现思维方式的现代化、科学化，转换变革传统思维方式，这一工作尽管艰巨、曲折，尽管痛苦，却必须完成。

毫无疑问，思维方式是历史的产物，不同的时代具有不同的思维方式，完全超越时代或者一成不变的思维方式都是没有的。但是这种变化不是割断历史的连续性，将外来思维方式简单地加以移植；同时，思维方式又有民族性，不同的民族具有不同特色或偏向的思维方式，超越民族之上的抽象的思维方式是不存在的，但不能借口民族性而拒斥外来思维因素，从而把本民族的思维方式视若珍宝。因此，思维方式的更新和现代转换，既不可能全盘西化，也不可以拒斥外来文化。而在中国近现代，对中国传统思维方式采取全盘肯定和全盘否定的极端态度，都程度不同地出现过。对待传统思维方式的态度与对待西方近代文化和哲学的态度是相联系的。梁启超曾经在《新民说》中描述并批评了这两种形而上学的错误态度。“吾所谓新民者，必非如心醉西风者流，蔑弃吾数千年之道德、学术、风俗，以求伍于他人；亦非如墨守故纸者流，谓仅抱此数千年之道德、学术、风俗，遂足以立于大地也。”把中国文化说得一无是处，是要把西方近代文化全盘照搬到中国来用，把中国自己文化中的合理成分也舍弃掉，“泼脏水的时候连婴儿也一起泼出去”。从而丧失了前进的基础。这种民族虚无主义思想，不仅不符合实际，也是中国人所不能接受的。反过来，把中国传统文化视为完美无缺的国粹和珍宝，否认学习和借鉴西方先进文化，这种国粹主义的态度不仅保护了落后，而且使中国传统文化的精华，也丧失了进一步得以弘扬的基础。这也是中国人所不能接受的。梁启超当年所反对的，也是我们今天仍然必须加以反对的。

所谓思维方式的现代化首要的是指思维方式的科学化，即以当代科学技术革命为背景，在传统思维方式的基础上，继承传统与变革传统；其次是指思维方式的开放化，即所谓思维方式的“殊途而同归”。着眼于中西思维方式的交流与沟通，实现思维方式的现代整合。因此，思维方式的现代化只能是在中国走向世界，世界进中国这样一个大的文化背景下，对于多元的传统，外来的思维方式，进行一番符合时代要求的选择、组合和重构。这是我们改造传统思维方式，实现思维方式现代化的原则态度。

如果说古代思维方式以素朴的整体直观为特色，近代思维方式以还原分析为特色，那么，整合性、协调性、发散性、社会性便构成现代思维方式的特色。

(1) 整合性。思维方式具有时代性和地域性。从时代性而言，思维方式经过了古代素朴整体直观的原始思维，近代逻辑分析性的机械思维，现代整合思维方式是对古代和近代思维方式曲折发展的扬弃，思维方式经过二次否定，三个环节，现代思维似乎出现了向古代原始思维的“回归”，表现出某些与古代原始思维相似的性状。如由整体循环思维到系统网络思维；由直觉思维到模糊思维；由形象思维到现代模型思维，似乎都是相似多于相异。但其实质，不是简单的回归，而是在更高阶段上的扬弃和整合。从地域性而言，思维方式又有民族特色之别。不同的地理环境和社会政治、经济文化历史条件铸就了它们致思途径的不同偏向。现代思维方式则是在新的开放的历史背景下，世界各民族各具特色思维方式的有机耦合、互补与融贯。就中华易文化所奠定的思维方式与其他民族文化思维方式的关系言，则体现出其他民族思维方式之优势与中华易文化思维方式特长之有机结合，共同孕育、更生出具有中国特色的，反映新时代特点的易文化思维方式。

(2) 协调性。现代思维方式诸如系统思维、模型思维、模糊思维、立体思维等体现了整体与部分、形象与抽象，模糊与精确，

平面与立体的高度统一、协调，还体现了与中国传统整体思维、形象思维、直觉思维、循环思维的相协调。这种互补协调的思维方式既吸收了以前人类文明所创造的思维方式的积极成果，又以现代科学发展为根基，因而带有极大的包容性和原创力，大大增强了人类认识世界，反映世界的能力，为改造世界提供了基础。

(3) 发散性。现代思维是一维时间和三维空间相耦合的四维时空思维。注重以不同的思维参照，从不同的角度对认识客体进行纵向横向比较、多侧面多向度的观察。从时间与空间的一体性而言，在不同的时段不断调整思维的空间座标。从而表现出极大的灵活性和开放性，将思维从狭窄、单向、封闭、静态的时空范围中解放出来。显示出与传统思维稳定性、保守性迥异的思维品格。

(4) 社会性。现代思维方式一方面充分注重思维个体主体在认识中的重要作用。另方面又十分强调思维活动主体的社会化和集团化。这是现代信息社会，科学技术高度发展以及飞速传播在思维方式发展过程中的反映。现代社会的这种趋势要求思维认知活动愈来愈具有社会化的性质，愈来愈需要集体的共同合作。个体既相对独立地进行思维创造，又与整个社会保持紧密联系与沟通。可以说，这就是现代思维方式对思维主体的客观要求。

中国传统思维方式中具有合理的成分，这些成分不仅构成了我们走向现代化的基础，对我们建构现代思维方式具有重要而深远的历史意义；而且对现代西方思维方式亦具有现实意义，对他们具有强烈的吸引力。如重视非理性、非逻辑的直觉、顿悟，使思维活动具有极大的原创力，构成理性思维创造中不可或缺的逻辑环节，不仅曾经使中华民族创造出四大发明，而且给现代西方科学技术的发展以深刻的启迪；整体模糊性思维，曾经孕育了古代东方文明之花，使中国科学技术和理论思维一度遥遥领先于西方民族。而在经历几百年的还原分析之后，人类思维的模糊化机

制和特色，又引起科学家、哲学家们的兴趣。许多现代综合性的原理，追根溯源，都可以在中国古代模糊思辩和朦胧的理论中找到其先驱。而中国的传统科学如中医学，也可以通过现代综合科学找到新的解释和阐发，获得新的生命形式。如中医学与系统论及模糊数学相结合，能获得重大突破。当代耗散结构理论创始人普利高津曾指出，中国传统学术思想是着重于研究整体性和自发性，研究协调与协同。现代科学的发展符合中国哲学思想。近年来，西方科学界的确掀起了一股东方神秘主义热，一些颇有名气的科学家、学者都向往着从东方古文化宝库中，从那神秘的殿堂和深奥的古籍中，以淘金者的热忱探寻有益的启示。《周易》成为西方思想家的瑰宝，《莱根谭》成为西方企业家的宠物。这体现了中国文化与思维方式在现代世界中独特的地位，也反映了现代西方要求吸取东方文化、思想方式精华的努力。此外，还有整体和谐观念，执两用中的中庸思维，现代西方在经过长期的对立分析思维之后，重新在中国古文化中发现了它们的理论和实践价值。

但与此同时，中国传统思维方式也有落后保守的成分和特色，尽管经过了以毛泽东为代表的毛泽东思想唯物辩证思维的洗礼和改造。仍然根深蒂固地在影响和支配着我们的行为方式。因此，随着改革开放的进行，闭锁国门的洞开，当我们把眼光投射到西方时，现代科学技术的突破性进展令我们目光眩乱。于是在中国的大地上，也掀起了一股强大的科学技术革命的浪潮。第三次浪潮如同一屡清风细雨，无声地浸润着渴求现代科学技术的中国人的心灵，也给中国传统思维方式的现代化转换带来历史性的挑战和机遇。

一百多年来，随着社会实践水平的提高，科学技术有了重大的发展，出现了几次科学和技术革命。由本世纪初期以相对论、量子力学为代表的自然科学革命到二战后以电子计算机、系统论、信息论、控制论和耗散结构论、协同论、突变论为代表的技术革命，

从根本上改变了人们的生产方式、生活方式，人类思维方式也发生了变革，展现出绚丽多彩的面貌。还原分析方法在十九世纪前一直是经典自然科学的方法。直到十九世纪三大发现揭示了客观世界的普遍联系之后，整体联系的系统思想，才在马克思辩证唯物主义理论中获得科学的哲学体现。从十九世纪末开始，人们逐渐用系统综合方法取代传统的还原分析方法。一九二五年，英国哲学家怀特海提出机体论；同时，生物学家冯·贝塔朗菲基于生物学中的“有机”概念，提出了系统理论的基本思想，成为系统思维理论的雏型。二十世纪中叶后，随着生命科学、信息科学和思维科学的发展，以及辩证法的广泛渗透，系统综合思维方式作为一种崭新的有机思维终于扬弃了还原论思维。人类思维出现了由量的精度向质的活性的重心转移。

系统思维方式的 确立，表明人类对事物考察从实体为中心转移、过渡到以系统为中心。在西方经典哲学和科学中，强调的是如原子、分子、粒子等实体，注重把对象还原分解成实物粒子来研究；中国思维传统强调的则是关系，注重的是整体的协调。如中医强调人的整体性和人与环境之间的协调一致。它主张把注重实验分析和注重整体协调的西方科学传统、中国思维传统有机地结合起来，形成以现代科学为基础的系统网络型综合思维方式。

这种思维方式把对象看作是一个由要素和要素关系的结构形成的系统，把对象看作更大系统中的要素，从要素与要素，系统与系统的相互关系中去认识和把握对象。强调以对象的整体结构和功能为基本认识目标，主张从系统内部、各子系统内部要素和相互联系来考察对象的发展。通过系统网络来说明事物产生、发展的一般规律。这要求既要看到系统的组成要素，又要看到系统不是要素的机械相加。要素经过一定的关系、结构而组成的系统具有大于要素之和的功能。因而要求有系统、整体和全局观点，使要素层次上的局部的目标和最优化，服从于系统的、整体的、全

局的目标和最优化。系统网络型综合思维作为一种立体的思维方式，就是要把对象作为一个整体，在思维中复制出来，达到思维的具体。从而从根本上改变了传统思维方式对现实世界简单疏朗的认识，代之以复杂而真实的描述。它本质上是一种创造性思维方式，具有开放性、价值性等特色。它是实现中国传统思维方式现代化、科学化的重要基础。中国近、现代思维方式是对传统思维方式的否定，而系统网络型综合思维方式则是对它的否定之否定，在一定意义上的回归，我们正是在这种契合点，结合点上进行卓有成效的培育转换工作，促使传统思维方式的现代化和科学化，结出一朵有价值的思维之花。

因此，我们认为，要实现思维方式的现代化，需要的是中西方真正的对话与坦诚的交流，需要的是立足本国、放眼世界的开放气魄和胸怀。历史证明，不同民族、地区之间只有进行交流和开放，才能带来进步和繁荣；相反，封闭和排斥，只能造成倒退和萎顿。为了加速挣脱传统思维方式枷锁的历史进程，在坚持发扬它的精华时，大胆地吸收、引进、改造外来的先进的系统网络型综合思维方式，是历史赋予我们的光荣而重大的神圣使命。历史也同样证明，中国早熟的实用理性精神也善于接纳外来文化，使之变成自己民族文化传统中的有机组成部分。中古吸收外来的佛教文化，融铸成宋明气象；近代进化论观念取代历史循环论；现代马克思主义的阶级斗争学说取代“和为贵”的传统思想。这种认知模式使中华民族具有吐纳百川的博大气度。这种交流的结果，使思维方式既具有各自的民族性特色，又具有众流归海的趋同性。对中国传统思维方式的现代变革而言，则是“坐集千古之智，而折衷其间”，用新的知识体系、价值观念对传统积淀的文化心理结构进行渗透，从而实现文化遗传基因的改换，实现思维方式的整合和创造性的现代转换。因而，传统思维方式现代化的总体目标模式应是：继承和发展传统思维方式的优良传统，吸收西方现、当

代思维方式的科学因素,运用唯物辩证法,实现对传统思维方式创造性转换。具体说来,就是:在发展注重实体认知的分析性思维的同时,让注重关系,注重整体协调和系统优化的朴素系统论得以光大;在吸收斗争性,求异性思维的同时,让思维的和谐性所培育的温暖的人际关怀和人情味,仍然给中国和世界以芬芳;在发展精确性、确定性思维的同时,注重精确性与模糊性、确定性与不确定性的统一,给模糊性的传统以现代科学的基础;在发展逻辑思维、理性思维的同时,让形象思维、直觉顿悟仍然在抽象思辩和理论认识中发挥其综合创造的功能;在发展面向客观世界认知倾向的同时,使内倾的道德主义仍然保持其先人后己,先公后私的力量光芒;在发展批判性开放性,否定封闭保守性的同时,让刚健质朴的辩证法得以弘扬并驰骋于世。从而实现以唯物辩证法和系统网络型综合思维方式为基础的,对传统思维方式的现代化、科学化的转换,这是新的历史时代发展的必然。当然,中西文化思维方式的交流,和现代科学思维方式的产生、发展需要一个长期的历史过程,需要依靠中华民族的努力。可以预见,思维方式的这种整合和转换,必将为中国古老文明的新生、民族智慧的弘扬、思维方式的现代化带来希望。

传统思维方式在社会历史发展的长河中奔涌、鼓噪,随着时空的推移和流转,它经历了近代化的变革,现代化的创新,文化基因已经出现了历史性的重要转换。但是,随着改革开放和席卷而来的第三次科技革命浪潮,思维方式又经受着现代社会实践和科学技术发展的强烈冲击。“山雨欲来风满楼”,传统思维方式正酝酿着一场新的革命性变革。在思维方式的沙滩边寻找、采撷闪光的贝壳、吸收现代思维方式大洋中真理的颗粒。与传统实行科学的嫁接、革命性改造和转换,能动性的创新,这是我们的前辈已经做过,我们现在仍然面临着的紧迫性时代课题。

纵观世界,千河万壑,但众流归海,殊途而同归。历史的、民

族的、现代的、世界的，一切有利于促进思维方式现代化、科学化的文化基因，都是我们铸造民族思维方式的利器。而且，中国传统的、近代的、抑或现代的、当代的思维方式，既是中国的，也是世界的。